

Luís Carneiro

2º Ciclo de Estudos em Filosofia, Variante Filosofia Contemporânea

***Dispositivos e Subjectivação***

PARA UMA ONTOLOGIA CRÍTICA DO CONTEMPORÂNEO

2012

Orientador: Professora Doutora Maria Eugénia Vilela

Classificação: Ciclo de estudos:

Dissertação/relatório/Projeto/IPP:



## **Agradecimentos**

À Professora Doutora Eugénia Vilela, minha orientadora, pelo possível e pelo impossível de ser e pensar.

Ao Professor Jorge Mendonça por me haver ensinado o filosofar. Ao Professor Doutor Adélio Melo, meu Mestre-Escola.

A Trey Spruance e Raenold Parkin e à fonte inesgotável de conhecimento da qual bebem. Ao Marcelo, ao Nélon, ao Nuno.

À Rossana, sem quem nada disto seria o que é.

## Resumo

A presente dissertação pretende apresentar e desenvolver criticamente o conceito de *dispositivo* na sua relação com o conceito de *subjectivação* a partir da contribuição das obras de Gilles Deleuze e Giorgio Agamben. Ambos os conceitos serão pensados no âmbito da temporalidade e da historicidade características das sociedades de controlo, naquilo que constituirá uma contribuição para uma *ontologia crítica do contemporâneo*. Na sequência desta problematização, demarcaremos o plano específico do *dispositivo*, apoiando-nos no pensamento de Walter Benjamin e Paul Virilio e nas suas noções de *valor de exposição* e de *teletopia*, respectivamente. No contexto da análise de Agamben do *estado de excepção* como paradigma de governo, mostraremos de que modo o plano do *dispositivo* possibilita a captura da *vida nua* implicada nesse paradigma. Por fim, tentaremos apontar uma via de desactivação e superação do *dispositivo* através de um apelo já não à noção de *sujeito* mas a uma noção singular de *pessoa*.

**Palavras-chave:** dispositivo, subjectivação, contemporâneo, valor de exposição, teletopia, estado de excepção, governamentalidade, pessoa.

## Abstract

The present dissertation will critically present and develop the concept of *apparatus* [*dispositif*] in its relation with the concept of *subjectivation*, with the contribution of Deleuze's and Agamben's work. Both concepts will be assessed within the framework of control societies and its characteristic mode of temporality and historicity, contributing to a *critical ontology of the contemporary*. We will demarcate the *apparatus'* specific plane with the aid of Benjamin and his notion of exhibition value, and of Virilio, with his notion of *teletopia*. In the context of Agamben's analysis of the *state of exception* as a paradigm of government, we will show how the *apparatus'* plane makes possible the capture of *bare life* implied in this paradigm. Lastly, we will aim at an overcoming and deactivation of the *apparatus* through an appeal not to the notion of *subject* but to a singular notion of *person*.

**Keywords:** apparatus, subjectivation, contemporary, exhibition value, teletopia, state of exception, governmentality, person.

## Índice

Introdução.....	2
I. O que é um dispositivo?.....	5
1.1. O dispositivo segundo Deleuze.....	5
1.2. O dispositivo segundo Agamben.....	18
<i>Excursus</i> sobre a noção de dispositivo.....	23
II. Subjectividade, sujeito, subjectivação.....	34
2.1. Dispositivo e Sujeito.....	34
2.2. Subjectivação e Relação a si.....	37
2.3. Dispositivo e Subjectivação.....	42
III. Dispositivo e Teletopia.....	47
3.1. Arquivo e História.....	49
3.2. Contemporaneidade e Instantaneidade.....	53
3.3. Dispositivo e <i>Medium</i> Teletopológico.....	56
3.4. Dispositivo e Controlo.....	60
IV. Dispositivos Mediáticos e Valor de Exposição.....	64
4.1. Reprodutibilidade Técnica e Valor de Exposição.....	65
4.2. Rosto e Exposição.....	70
4.3. Dispositivo e Capital Mediático.....	75
V. Estado de Excepção e Governamentalidade.....	79
5.1. Paradigma de governo.....	79
5.2. Máquina Governamental e Vida Nua.....	83
5.3. O Capitalismo como Religião.....	90
Transcendência: A Pessoa.....	92
Bibliografia.....	100

## Introdução

Partindo de dois ensaios homónimos de Gilles Deleuze e Giorgio Agamben onde os autores se propõem determinar o sentido da noção, cunhada por Michel Foucault, de *dispositivo*, procuramos compreender a relação entre este conceito e o conceito de *subjectivação*, na diferença que ele estabelece tanto relativamente à noção de sujeito como à noção de subjectividade.

Metodologicamente, o nosso estudo estrutura-se em torno daquilo que Agamben (2010a) definiu como *o contemporâneo*, uma atitude perante o tempo – a história, o presente –, que, instalando-se firmemente na sua cisão constitutiva, na não-coincidência de todo o instante consigo mesmo, é capaz de aí apreender as zonas de opacidade, de não-conhecimento, que possibilitam uma abertura do pensamento à historicidade e às possibilidades nela contidas, sempre em mutação, sempre reactualizáveis, na qual se joga. Para lá do seu uso metodológico, porém, procuraremos abrir uma via de compreensão da ontologia implícita nesse modo de relação com o tempo, ele mesmo determinado historicamente, perspectivando-o de forma crítica a partir da obra de Paul Virilio.

Contudo, o nosso estudo será guiado em todos os seus pontos pela noção de *dispositivo*, a qual abordaremos a partir de múltiplas perspectivas, em vista da relação com a subjectivação que implica e da qual depende no seu funcionamento. Dados estes mesmos pontos de vista, nem sempre o conceito de dispositivo se determina numa compreensão unificada. Deixaremos, no entanto, que as linhas do próprio dispositivo se desenhem a si mesmas no processo da sua elucidação, permitindo a sua consolidação no movimento de pensamento do nosso estudo. Assim, através das abordagens dos vários autores aos quais faremos apelo, focar-nos-emos na noção ela mesma, permitindo o deslize e a interacção entre os vários planos suscitados pela sua análise.

O pensamento do dispositivo é um pensamento perigoso, tanto mais quanto, apesar do seu dinamismo «arquitectónico», nele se definem todo um conjunto de injunções negativas – sobretudo desde dentro da estratégia de pensamento de Agamben – estruturadas em torno de factores de controlo, de captura, de modulação,

de regulação. Este perigo é ainda mais profundo quando se admite a união indissolúvel entre ser e pensar, união que define a vocação originária do pensamento filosófico. Todavia, o risco de pensar a noção e tudo aquilo que ela implica afigura-se-nos como uma decisão a partir da qual se torna necessário para nós consumir esse movimento de pensamento, em toda a sua negatividade, de modo a esgotar as suas possibilidades e potenciar a abertura a uma outra dimensão que ultrapasse em definitivo e resolutamente os mecanismos de controlo implícitos no dispositivo. Não caímos porém no erro de julgar necessária essa decisão antes mesmo do seu pôr-se em acto – toda a decisão parte de um acto contingente que retroactivamente postula as suas próprias condições de possibilidade e a sua consistência imanente.

Gilles Deleuze (2003) demarcou, já próximo do final da sua vida, os contornos de uma tarefa do pensamento que se torna cada vez mais urgente em face das condições mesmas do seu exercício, nomeadamente o seu confronto com as *sociedades de controlo* que reestruturaram de alto a baixo, que reestruturam ainda, as relações entre pensamento e vida, entre teoria e *praxis*. Por seu turno, Agamben, na esteira das análises foucaultianas do *biopoder* e da *governamentalidade*, confronta-se com uma tarefa semelhante ao trazer para primeiro plano a noção altamente complexa de *estado de excepção* – a forma legal, a situação jurídica que se torna, na actualidade, paradigma normal de governo, com todos os paradoxos que isso implica. O nosso estudo manter-se-á, na sua orientação, em relação estreita com os projectos delineados por estes dois pensadores. Por outro lado, procuraremos contribuir com uma investigação consideravelmente inexplorada das implicações de uma noção formulada por Walter Benjamin na primeira metade do século XX, a noção de *valor de exposição*, implicações essas que, em nosso entender, constituem uma enorme fonte de riqueza para o pensamento filosófico na sua intersecção com o pensamento estético, político e económico.

Procuraremos também pensar uma noção que se enreda intimamente com a noção de dispositivo, a noção de *medium*. Forneceremos uma interpretação desta noção tal como foi renovada pelas análises de Virilio, tentando reconduzi-la a um âmbito propriamente filosófico que não se reduza a uma teoria comunicacional, sociológica, antropológica – ainda que adoptemos alguns temas e elementos dessas análises, em vista de um diálogo frutífero com as áreas de saber exteriores à filosofia. Neste sentido, o apelo a objectos e fenómenos empíricos não será pautado pela metodologia das ciências sociais e humanas; sempre que esse apelo for feito, os objectos e

fenómenos em questão serão por nós pensados, a partir de uma sugestão metodológica de Agamben, como *paradigmas*, encarados como fragmentos de pensamento, singularidades que encarnam relações tensionais próprias a um campo social, cuja estrutura, no contexto desse mesmo campo de realidade, é «problemática».

Assim, não visaremos abordar os temas em questão no nosso estudo de uma forma sistemática – ainda que não fechemos as portas a uma sua possível utilização neste sentido. Os próprios conceitos que iremos desenvolver – muitos deles originalmente forjados pelos autores – não se prestam, precisamente enquanto conceitos criados, a uma abordagem especificamente sistemática; mas que essa abordagem não seja sistemática, isso não impede que seja «sistémica», isto é, que se desenvolva em função de linhas flexíveis que advêm da própria ligação em rede dos conceitos, através da qual eles comunicam imanentemente.

Sem perder o rigor da abordagem, manter-nos-emos, formalmente, no âmbito de uma problematização ético-política da *ontologia do contemporâneo*. É neste ponto que a noção de *subjectivação* mais nos interessa, dado que nela é a própria vida que está em questão. A implicação da vida nos dispositivos é o que nos força a não abandonar a referência à existência real e às possibilidades de acção humana. Este horizonte ético-político virá à tona na sequência final do nosso estudo, a partir do momento em que o perigo de um pensamento do dispositivo se tornar manifesto, exigindo de nós uma resposta face aos seus efeitos e consequências concretas na vida dos homens. Neste sentido, procederemos à desobstrução da via que nos conduz a um pensamento da transcendência, no nexos que este estabelece com uma dimensão mística e propriamente metafísica da existência.

Este estudo será, assim, um estudo *pessoal* – não «subjectivo» –, visando a abertura da própria possibilidade de diálogo entre pessoas, não sujeitadas, não submetidas por um qualquer dispositivo *entre* elas que opere a sua *mediação*. Apenas o mergulho no pensamento nos ditará, enfim, se esta abertura é ou não uma realidade efectiva.



## Capítulo I

### *O que é um dispositivo?*

Tanto para Deleuze como para Agamben, a clarificação do conceito de *dispositivo* começa por uma referência à obra de Michel Foucault, onde joga um papel decisivo. Originalmente cunhado por Foucault, o conceito de *dispositivo* tem, como o destaca Agamben, uma função especial na estratégia de pensamento de Foucault, tomando o lugar de conceitos universais ou categorias gerais por ele criticados e rejeitados no contexto do seu trabalho, «universais» tais como o Estado, a Soberania, a Lei.<sup>1</sup>

Segundo Foucault, numa entrevista de 1977, intitulada *Le Jeu de Michel Foucault*, o dispositivo é:

(...) um conjunto resolutamente heterogéneo comportando discursos, instituições, planeamentos arquitecturais, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas; em resumo, o dito, bem como o não-dito, eis os elementos do dispositivo. O dispositivo, ele mesmo, é a rede que se estabelece entre estes elementos (Foucault, 2001: 299).

O dispositivo é, portanto, algo de eminentemente variável, dinâmico, instável, sem qualquer natureza pré-definida, desenhando-se unicamente como ligação transversal e em rede da diversidade dos seus elementos.

#### 1.1. O dispositivo segundo Deleuze

Para Deleuze, o *dispositivo* é um conjunto multiforme e multilinear, composto por linhas de natureza diferente. Estas linhas são linhas sísmicas do próprio pensamento: «pensar em termos de linhas que se movimentam» (2005a: 83).<sup>2</sup> Três grandes

---

<sup>1</sup> Cf. Agamben, 2007: 18.

<sup>2</sup> As diferentes linhas de composição deste conjunto são tema da obra *Foucault*, da autoria de Deleuze, onde são exaustivamente desenvolvidas e definidas tanto no seu âmbito próprio, enquanto diferentes aspectos teóricos autónomos, como no contexto global da obra de Foucault. A leitura sistemática da obra de Foucault não será objecto do nosso estudo. Cingir-nos-emos ao modo como o conceito de *dispositivo* se apresenta desde dentro da obra de Deleuze e da de Agamben e apelaremos a aspectos da obra de Foucault que serão utilizados como «ferramentas» de trabalho.

instâncias desse conjunto são delineadas: *Saber*, *Poder* e *Subjectividade*; instâncias cuja delineação não é estática, não possui contornos definitivos, não constitui nenhum sistema homogêneo. As suas linhas, «cadeias de variáveis», podem ser quebradas, sujeitas a «variações de direcção» e submetidas a «derivações» (cf. 2005b: 82). Nenhum dispositivo se pode apresentar como um «objecto», uma «representação» do pensamento, o pensamento está sempre já enredado nas suas linhas. Desenhar o mapa de um dispositivo concreto, traçar a sua cartografia, pelo desenredar das linhas, é sempre um «trabalho no terreno», variável para cada caso.

As derivações, relativas à primeira grande instância do *dispositivo*, instância do *Saber*, constituem a sua bifurcação, a sua face bifronte, produzindo *visibilidades* e *enunciados*, as suas componentes visíveis e enunciáveis, «curvas de visibilidade» e «curvas de enunciação».

A visibilidade é o regime de luz de um dispositivo, a forma como os elementos visíveis de um dispositivo são configurados, não havendo quaisquer objectos pré-existentes que viriam a ser iluminados pela sua luz, mas sendo eles mesmos resultado da propagação e do esbatimento dessa luz, das zonas de contraste – claro e escuro, opaco e transparente, visto e não visto – distribuídas pelas linhas de luz. A visibilidade é, portanto, a própria «objectividade» do visível, inseparável de um dispositivo ou de outro, aquilo que nele possibilita o aparecimento de objectos definidos.

As visibilidades não são formas de objectos, nem sequer formas que se revelariam ao contacto da luz com a coisa, mas formas de luminosidade criadas pela própria luz e que só deixam subsistir as coisas ou os objectos como clarões, brilhos, cintilações (...). A condição a que a visibilidade se refere não é, porém, a maneira de ver de um sujeito: o próprio sujeito que vê é um lugar na visibilidade, uma função derivada da visibilidade (Deleuze, 2005b: 75-81).

Os enunciados, por seu lado, definem as linhas de enunciação «sobre as quais se distribuem as posições diferenciais dos seus elementos» (2005a: 85), as curvas que delimitam o que pode ser dito e como pode ser dito no contexto de um determinado dispositivo, através da ligação entre pontos singulares do discurso, formando um campo ao mesmo tempo de dizibilidade e de legibilidade. O sujeito linguístico, seja locutor ou destinatário, é uma variável do enunciado, não havendo algo como um «sujeito da enunciação», apenas uma *função-sujeito*, «função derivada (...) do próprio enunciado» (Deleuze, 2005b: 78).

Os enunciados têm por conteúdo «objectos discursivos» que deles derivam, objectos cujo ser é propriamente linguístico, um *ser de linguagem*. Contrariamente às «proposições» – que se definem por ter uma referência ou uma intencionalidade preenchida por um estado de coisas, ou mesmo vazia, referindo-se deste modo a objectos fictícios, imaginários ou absurdos –, os enunciados têm os seus objectos discursivos próprios, imanentes, que deles derivam e que se distribuem na curvatura das suas linhas. Estes *objectos discursivos* não devem, contudo, ser pensados à maneira de uma nova forma de referencialidade, específica ao enunciado – estes objectos apenas podem ser acedidos na sua efectividade quando toda a referência, ligada quer a um sujeito quer a um objecto, é abolida, passando a consistir somente na espessura do seu ser linguístico. A invocação de uma intencionalidade vazia a ser preenchida esgota-se na falsa universalidade de algo como a «ficção em geral», em que tudo pode ser dito em qualquer circunstância. Os enunciados permitem, pelo contrário, determinar a própria concretude das ficções possíveis numa determinada formação histórica ou dispositivo, ficções que possuem uma realidade efectiva enquanto objectos discursivos derivados dos enunciados.

Os enunciados, bem como as visibilidades, são *multiplicidades* que atravessam diferentes sistemas, não se deixando reduzir à formalização de um sistema científico. Todo o sistema científico está integrado em formações e práticas de saber que extravasam a sua determinação homogénea – formações que podem incluir textos jurídicos, expressões literárias, reflexões filosóficas, decisões políticas; «em suma, uma ciência localiza-se num domínio de saber que ela não absorve, numa formação que é, por si mesma, objecto de saber e não de ciência» (Deleuze, 2005b: 33).

Visibilidades e enunciados compõem a dimensão «estratificada» do dispositivo, as suas «camadas sedimentares», o seu *arquivo*, a forma relativamente estabilizada que um dispositivo adquire na consistência da sua duração.<sup>3</sup> Na dimensão da enunciação o arquivo é algo que está, portanto, aquém da *língua*, enquanto sistema abstracto das combinações possíveis entre palavras, frases e proposições, e além da totalidade das

---

<sup>33</sup> O termo «arquivo», enquanto conceito, é deslocado da sua significação vulgar, como o enuncia, de forma clara e sucinta, Eugénia Vilela: «Para Foucault, o *arquivo* é o sistema geral da formação e da transformação dos enunciados, ou seja, é a dimensão positiva correspondente ao plano da enunciação – uma dimensão que se distingue da significação comum de *arquivo* enquanto depósito onde se ordenam e classificam os traços do *já-dito* para os transmitir à memória futura» (2010: 456). Deleuze estende o âmbito do conceito de *arquivo* já não somente aos enunciados mas às próprias visibilidades – um *arquivo audiovisual*.

palavras e frases efectivamente ditas ou escritas de um determinado *corpus* discursivo.<sup>4</sup>

As linhas de visibilidade e linhas de enunciabilidade devem ser traçadas a partir das coisas, dos objectos, das palavras, das frases e proposições. «É necessário extrair das palavras e da língua os enunciados correspondentes a cada estrato e aos seus limiares, mas também extrair das coisas e da visão as visibilidades, as “evidências” próprias a cada estrato» (Deleuze, 2005b: 76). Esta necessidade demonstra claramente a dimensão prática implícita num pensamento do dispositivo, na medida em que as relações de saber aqui consideradas não são avaliáveis ou mensuráveis por qualquer teoria ou código pré-estabelecido, exterior à mobilidade efectiva do dispositivo: «ater-se àquilo que é efectivamente dito, à *mera inscrição do que é dito*. (...) Chegar à simples inscrição do que é dito como positividade do *dictum*, o enunciado» (Deleuze, 2005b: 29).<sup>5</sup> E, contudo, esta prática é erigida a um estatuto superior ao de um mero exercício empírico: a recomposição «arqueológica», mediante o traçado das curvas (por via extractiva), das camadas de visibilidade e de enunciabilidade, constitui um verdadeiro *a priori*, mas um *a priori histórico* ou epistémico, inseparável das positivities realmente em jogo (não submetidas à leitura ou interpretação em face de códigos teóricos «oficiais» ou «instituídos»).

Se as visibilidades formam, em conjunto com a sua condição, aquilo que Deleuze designa como *ser da luz* ou «ser-luz», uma receptividade, os enunciados formam com a sua condição, «ser-linguagem», uma espontaneidade.<sup>6</sup> Os enunciados apresentam-se como «forma *determinante*» e as visibilidades como «forma do *determinável*», havendo um primado dos enunciados sobre as visibilidades, na medida em que estes

---

<sup>4</sup> «A linguagem é dada por inteiro, ou então não é dada. Qual é, portanto, a condição do enunciado? É o “há da linguagem”, o “ser da linguagem” (...). Mas precisamente, o que é que dá sentido concreto a esta tese de Foucault, o que é que o impede de cair numa generalidade de direcção, fenomenológica ou linguística, o que é que lhe permitirá invocar uma existência singular e limitada? Foucault está próximo do “distribucionalismo” e, segundo a *A Arqueologia*, parte sempre de um *corpus* determinado e não infinito, por mais diverso que seja, de palavras e textos, de frases e proposições (...)» (2005b: 79-80).

<sup>5</sup> «Só há práticas, ou positivities, constitutivas do saber: práticas discursivas de enunciados, práticas não discursivas de visibilidades» (2005b: 74).

<sup>6</sup> Há aqui, como Deleuze o afirma, um profundo neokantismo, mas um neokantismo libertado da sua submissão aos «universais», nomeadamente na correspondência entre a «receptividade» da «intuição sensível» e do «ser-luz» e entre a «espontaneidade» do «entendimento» e do «ser-linguagem». «Contudo, há diferenças essenciais com Kant: as condições são as da experiência real, e não as de toda a experiência possível (os enunciados, por exemplo, pressupõem um *corpus* determinado): referem-se ao “objecto”, à formação

fazem ver, dirigindo o olhar, conduzindo-o num sentido determinado.<sup>7</sup> A linguagem e a luz são a condição, os enunciados e as visibilidades o condicionado, mas a condição não «contém» o condicionado. A *linguagem* contém as palavras, as frases e as proposições, mas os *enunciados* não são contidos nela, dado que estão além da existência em acto da linguagem, tal como estão aquém das suas possibilidades combinatórias abstractas, sendo constituídos pelos seus pontos singulares, virtuais; o mesmo se aplicando à relação entre *luz*, que contém as coisas, os objectos, as qualidades sensíveis, e *visibilidades*. É assim que enunciados e visibilidades são efectivamente desvinculados da relação entre um «sujeito» e um «objecto», ou até entre um sujeito e outro sujeito – não se reduzindo à forma de uma «intersubjectividade» –, ao mesmo tempo que permanecem condicionados pela linguagem e pela luz (pelo ser-linguagem e pelo ser-luz).

E, de um e de outro lado, as condições não se reúnem na interioridade de uma consciência ou de um sujeito, tal como não compõem um Mesmo: são duas formas de exterioridade nas quais se dispersam, se disseminam, aqui os enunciados, acolá as visibilidades (...) segundo distâncias irreduzíveis (Deleuze 2005b: 84).

Entre enunciado e visibilidade não existe relação ou correspondência directa, são faces dissimétricas, disjuntivas, de naturezas diferentes (formação discursiva e formação não discursiva). Este princípio de *não-relação* deduz-se, inicialmente, da irreduzibilidade das visibilidades aos enunciados, apesar da forma determinante destes últimos, mas deriva igualmente da ausência de isomorfia entre uma forma e outra («falar não é ver»), da ausência de causalidade, da ausência de simbolização. A extracção dos enunciados das palavras, frases e proposições, a extracção das visibilidades das coisas, objectos e qualidades sensíveis, o traçado das suas respectivas curvas, a recomposição dos sedimentos arqueológicos, eleva uns e outros à sua condição *a priori*, de modo que cada uma das formas atinge um limite que as separa mutuamente: «é neste sentido que o visível e o enunciado formam um estrato, mas sempre atravessado, constituído por uma fissura central arqueológica» (Deleuze

---

histórica, e não a um sujeito universal (o próprio *a priori* é histórico); ambas são formas de exterioridade» (2005b: 84-85).

<sup>7</sup> As visibilidades, porém, não se deixam reduzir à determinação espontânea do enunciado (à espontaneidade da sua condição linguística), dado que não constituem um puro *indeterminado*, mas uma forma do *determinável*. A determinação do enunciado é portanto relativa, estabelecendo-se unicamente ao nível do sentido que confere às visibilidades (à receptividade da sua condição luminosa). De onde se infere o carácter relativamente «dado» das visibilidades – relativamente, porque sempre já orientado, conduzido, pelos enunciados.

2005a: 91). E, todavia, é este limite, esta fissura, que permite a passagem de uma forma a outra, irreduzível a qualquer relação ou correspondência directa, mantendo a sua heterogeneidade de natureza, uma passagem que se opera por via de uma outra dimensão, dimensão informal, que se nos abre agora e que definirá a segunda grande instância do *Poder*.<sup>8</sup>

É esta segunda instância que vem responder à eventualidade de uma pergunta deste tipo: a partir de que princípio são os enunciados (e as visibilidades) determinados? Aboliu-se toda a referência, confinou-se um determinado discurso (uma determinada imagem) ou *corpus* discursivo à positividade da sua enunciação (da sua visibilidade), fazendo-o consistir unicamente na espessura do seu espaço-tempo próprio. Por outro lado, vimos que não há aqui lugar para qualquer sujeito exterior a este elemento positivo – este elemento é, na verdade, o seu próprio ter-lugar. Perguntar-se-á então: como é possível o traçado dos pontos singulares? Como se pode proceder a esse traçado justamente sem a pressuposição de um sujeito que se posicionasse «de fora» do discurso? É precisamente aqui que entra em jogo esta segunda instância, dimensão informal das forças, coordenada segundo focos de poder (poder-domínio) e «resistência»: é nestes focos que os enunciados e as visibilidades se tornam manifestos na sua forma específica, que se cristalizam, desenhando-se como as linhas de pensamento que são. O «princípio» não é, então, nenhum princípio já dado, a partir do qual os enunciados pudessem ser reconhecidos. Os enunciados e as visibilidades como que cintilam no choque das relações de forças – nos seus centros ou nós tensionais –, relações dinâmicas, evanescentes, fragmentárias, nunca já dadas ou isoladas da sua actividade concreta. É assim que vimos a descobrir que os pontos singulares, unidos pelas curvas dos enunciados e das visibilidades, não são senão estes mesmos nós tensionais das relações de forças.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Frisamos que esta instância não deve ser confundida com nenhuma categoria universal, com nenhum «universal». Convirá citar na íntegra uma passagem referencial da obra de Foucault: «Por poder não quero dizer “o Poder”, como conjunto de instituições e de aparelhos que garantem a sujeição dos cidadãos num determinado Estado. Por poder não entendo um modo de sujeição que, por oposição à violência, teria a forma da regra. Por fim, não entendo ainda um sistema geral de dominação exercido por um elemento ou por um outro grupo sobre outro, e cujos efeitos, por derivações sucessivas, atravessariam todo o corpo social. A análise, em termos de poder, não deve postular, como dados iniciais, a soberania do Estado, a forma da lei ou a unidade global de uma dominação» (Foucault, 1994: 95).

<sup>9</sup> «Mas os próprios pontos singulares, com as suas relações de forças, já não eram um enunciado: eram o fora do enunciado, ao qual o enunciado pode ser estranhamente semelhante e quase idêntico» (Deleuze, 2005b: 108).

Os enunciados e as visibilidades pressupõem um *meio institucional* «sem o qual não se poderiam formar os objectos que surgem em determinados lugares do enunciado, nem o sujeito que fala de determinado lugar» (Deleuze 2005b: 22). Este meio não coincide, porém, com a oficialidade e com os limites fechados de uma dada instituição – uma universidade, um tribunal –, é, antes, um meio que lhes é comum, na medida em que define uma partição e segmentação, ora rígida ora flexível, das posições, das identidades, das funções, das relações. Estas instituições, não possuem a sua origem em si mesmas, não possuem qualquer essência ou interioridade, são antes práticas que fixam relações de poder sempre móveis em *regularidades*. Enunciados e visibilidades atravessam, diagonalizam sistemas homogêneos, o mesmo se aplicando às instituições: um mesmo enunciado, movendo-se neste meio institucional atravessa diferentes instituições, definindo os seus campos de discursividade, em conjunto com outros enunciados que podem ou não ser comuns, delineando «famílias», «vizinhanças» de enunciados.

Centrando-nos na realidade em si do poder, diremos que este não se define pela aplicação de uma força a uma coisa – relação entre coisas e coisas, entre coisas e forças –, mas antes pela relação de uma força com outra força, relação entre uma multiplicidade de forças, acção sobre a acção, acção sobre acções possíveis, ou *afecção activa*: induzir, suscitar, incitar, tornar mais ou menos provável, são exemplos deste tipo de afecção activa. O poder é, assim, distinto tanto da «repressão» como da «violência», ele é *produtivo*.

O poder surge como uma força produtiva – as *relações de poder* afiguram-se como *poder produtivo* (...). Neste contexto, o *corpo*, a *consciência* ou o *sujeito* são o produto de forças (sem uma interioridade essencial), sendo, simultaneamente, *profundamente reais* e *efeito de relações de poder*. Por outras palavras, enquanto relações produtivas, as relações de poder produzem coisas como a «consciência», a «subjectividade» e os «corpos». Isso significa que o poder não actua sobre objectos (como o corpo enquanto massa física preexistente) (Vilela, 2010: 219).

O poder excede a violência, não se reduz a ela, dado que esta se exerce sobre corpos, coisas, objectos, entes formados e determinados, os quais destrói ou modifica na sua forma. Deste ponto de vista, o poder, enquanto poder-ser, está plenamente do lado do *dever* e não do *ser*, entendendo-se este como a totalidade daquilo que é e como aquilo que é idêntico a si próprio. De outra perspectiva, porém, ser é poder, dado que nada é a não ser que *possa ser* – que possa ser tanto o que é enquanto *aquilo*

que pode ser, o seu *quid*, a «essência», como o poder-ser em geral, o seu *quod*, a «existência».

No plano do poder não podemos propriamente dizer que haja «coisas», entendidas como entes determinados na permanência da sua identidade a si. É da natureza da *força* definir-se pela sua diferença e relação que estabelece com outra força, e não da natureza da coisa. Dado que neste plano nada é estático, podemos dizer que toda a força é actividade, mas uma actividade *empírico-transcendental*, uma acção sobre acções possíveis. Se toda a força, enquanto força, é actividade, é necessário que ela aja de modo a cumprir a sua natureza de força. Esta necessidade da natureza da força implica, portanto, a existência de outra força que a obriga necessariamente a agir – toda a actividade da força implica uma *resistência*. A natureza do poder, enquanto relações de forças, é a própria multiplicidade das forças, a sua diferença imanente.

O poder, as relações de forças, excedem todas as condições identitárias, representativas, excedendo as próprias camadas sedimentares do arquivo, os estratos, e inclusivamente o meio institucional anteriormente referido, constituindo uma dimensão informal *estratégica e não-estratificada*, região de uma «microfísica do poder». «Trata-se de uma pura matéria, não-formada, considerada independentemente das substâncias formadas, dos seres ou dos objectos qualificados nos quais entrará: é uma física da matéria-prima ou nua» (Deleuze 2005b: 99).

A sua «integração» nos estratos, dada a sua diferencialidade imanente, a sua dispersão irreduzível num meio de pura exterioridade, num *fora*, só se opera através de uma divergência por via da qual as forças agem como uma *causa imanente*: «a actualização só integra criando também um sistema de *diferenciação* formal» (Deleuze 2005b, 106).

O que significa aqui causa imanente? É uma causa que se actualiza no seu efeito, que se integra no seu efeito, que se diferencia no seu efeito. Ou melhor, a causa imanente é aquela cujo efeito a actualiza, integra e diferencia (Deleuze 2005b: 56).

É esta diferenciação dos estratos que implica o interstício, a fissura arqueológica, a *não-relação* pela qual passam as forças na sua intensividade e singularidade – singularidade essa que, enquanto multiplicidade da força, converte a não-relação em potência de relação ou relatividade –, tendo por elemento a própria *distância* e



constituindo um «não-lugar» radicalmente exterior às relações espaço-temporais sujeitas à representação extensional por parte de uma consciência subjectiva.<sup>10</sup>

Simultaneamente locais, instáveis e difusas, as relações de poder não emanam de um ponto central ou de um centro único de soberania, mas vão em todos os instantes «de um ponto a outro» num campo de forças, marcando inflexões, retrocessos, reviravoltas, rodopios, mudanças de direcção, resistências. É por isso que não são «localizáveis» nesta ou naquela instância. Constituem uma estratégia, como exercício do não-estratificado, e as «estratégias anónimas» são quase mudas e cegas, porque escapam às formas estáveis do visível e do enunciável (Deleuze: 2005b, 101).

A concepção do poder é, assim, desvinculada de certos postulados pelos quais se pautava a sua concepção clássica, designadamente: 1) postulado da *propriedade*, segundo o qual o poder seria propriedade de uma classe – o poder não se possui, «exerce-se», consiste unicamente no exercício das suas estratégias concretas; 2) postulado da *localização*, que faria dele poder de Estado – não há nenhum lugar privilegiado como fonte do poder, o poder é local e difuso; 3) postulado da *subordinação* do poder, encarnado no aparelho de Estado, às relações infra-estruturais da produção económica – pelo contrário, é a produtividade económica que pressupõe o exercício concreto e efectivo dos mecanismos e técnicas do poder que operam desde o interior do campo económico sem se reduzir a este; 4) postulado da *modalidade*, de acordo com o qual o poder opera por violência ou por «ideologia», reprimindo e enganando, fazendo crer – do lado da violência mencionámos já que diferenças se estabelecem, do lado da ideologia dir-se-á que o poder não lhe é redutível, que a ideologia nada explica, mas que pressupõe necessariamente disposições concretas nas quais se efectua; 5) postulado da *legalidade*, segundo o qual o poder se exprimiria na Lei, concebida «ora como um estado de paz imposto às forças brutas, ora como o resultado de uma guerra ou de uma luta vencida pelos mais fortes» (Deleuze 2005b: 46) – contrariamente a estas noções, dever-se-á antes pensar a Lei como uma fina *gestão de ilegalismos*, dependente das relações de forças que se efectuam num determinado campo de saber e poder.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> «Uma pluralidade de forças agindo e padecendo à distância, sendo a *distância* o elemento diferencial compreendido em cada força e pela qual cada uma se refere a outras» (Deleuze, 2001: 13).

<sup>11</sup> Todos estes postulados indicados por Deleuze (cf. 2005b: 41-48) provêm acima de tudo das teorias marxistas do poder. A nova concepção do poder avançada por Foucault apresenta-se de forma altamente crítica diante de muitas das noções sedimentadas no e pelo Marxismo; esta crítica não é, porém, de modo algum reactiva, mas visa sobretudo responder às mutações contemporâneas das relações de poder, operação sem a qual todo o procedimento de

Podemos dizer que com a descoberta da dimensão informal do poder surge uma nova ontologia, chamemos-lhe uma *ontologia da exterioridade*, que se desdobra numa diversidade de instâncias correlativas: *formas de exterioridade*, compondo os estratos ou o «arquivo audiovisual»; o *exterior*, espaço-tempo topológico composto por centros, nós, singularidades evanescentes, estabelecendo relações dinâmicas entre si (chamar-se-á *diagrama* ao traçado cartográfico destas relações); o *fora*, prolongamento radical da linha de fissura, de onde se extraem novas singularidades (que se vêm a sedimentar em novos arquivos), perpassando tanto as formas como o espaço de exterioridade.

Contra toda a forma de interioridade, toda a forma do «Mesmo», nesta ontologia é a dispersão e a diferença que são afirmadas. Muitas vezes se mistificou o conceito de «fora», perdendo de vista o facto de nele se afirmar o «exterior» contra o «interior», mas um exterior mais longínquo do que todo o «mundo exterior». Do ponto de vista desta ontologia, a interioridade é um encerramento do exterior sob as figuras da «consciência», do «sujeito», segundo modelos representativos e identitários, um encerramento das livres potencialidades diferenciais, das forças na sua intensidade e singularidade, aprisionadas nas figuras do «Mesmo». O *pensamento do exterior* vai para além de todos estes modelos e figuras, constituindo um plano do pensamento que não se reduz a um pensamento de tipo «cognitivo» ou «mental», mas que nos conduz a um pensamento totalmente imbricado numa afectividade e numa sensibilidade excedentárias relativamente aos limites de uma consciência subjectiva.

Pensar pertence ao fora, na medida em que este, «tempestade abstracta», se precipita no interstício entre ver e falar. O apelo ao fora (...) significa que pensar não é o exercício inato de uma faculdade, mas que deve sobrevir ao pensamento. Pensar não depende de uma bela interioridade que reuniria o visível e o enunciável, mas faz-se pela intrusão de um fora que escava o intervalo e estupra, desmembra o interior (Deleuze 2005b: 118).

Este *fora* mais longínquo do que todo o mundo exterior e, portanto, mais próximo do que toda a interioridade remete-nos para um pensamento do corpo ou da corporeidade (o genitivo é aqui levado à letra) e para um vitalismo de uma Vida exterior a todos os tipos e formas orgânicas que mais não são do que formas vitais da mesmidade. O corpo, pensado para além da sua representação subjectiva e orgânica, é

---

«resistência», independentemente da sua configuração sócio-política, se tornaria completamente estéril e ineficaz, tanto na teoria como na prática.

ele próprio um composto de forças subsistentes no elemento da exterioridade, participando plenamente desse vitalismo das forças.

O que é o corpo? Não o definimos ao dizer que é um campo de forças, um meio nutritivo em que se disputa uma pluralidade de forças. Porque, de facto, não existe «meio», campo de forças ou de batalha. Não existe quantidade de realidade, qualquer realidade é já quantidade de força. Apenas quantidades de força «em relação de tensão» umas com as outras. (...) Duas forças quaisquer, sendo desiguais, constituem um corpo a partir do momento em que entrem em relação: é por isso que o corpo é sempre fruto do acaso, no sentido nietzscheano, e aparece como a coisa mais «surpreendente», muito mais surpreendente em verdade do que a consciência e o espírito (Deleuze, 2001: 62-63).

Se a *resistência*, como anteriormente referimos, está implicada em toda a relação de poder, de outro ponto de vista, ela é constituinte de toda a relação, factor genético do próprio poder no seu sentido ontológico mais vasto. A *linha do fora* mais não é, portanto, do que um prolongamento da resistência das forças, resistência que extravasa a tendência do poder para se reificar em relações de domínio, como produto das sedimentações e do seu encerramento em determinadas disposições psicossomáticas regularizadas, fazendo estalar todas as formas solidificadas, fendendo-as, fracturando-as, gerando metamorfoses e procedendo a novas distribuições das relações estratégicas e da sua estratificação. Mas é somente quando a resistência se aprofunda para além do seu automatismo enquanto efeito do poder que a linha se escava e se atinge o *fora* para além de todo o esquematismo das forças. É assim que a resistência se converte em *processo de subjectivação*, delineando a última instância do dispositivo, a *Subjectividade*.

Se o poder se esquematiza em determinados *diagramas* de forças<sup>12</sup>, funcionalizações virtuais, mesmo evanescentes, mesmo instáveis, da «matéria nua», microfísica, das intensidades e das singularidades – numa subsistência que consiste apenas nas suas relações em devir, que persiste e insiste nesse mesmo devir –, a resistência, enquanto linha de subjectivação, vai para além dos diagramas, provém do fora, como uma espécie de *devir para além do ser*.

Mais, a última palavra do poder é que a *resistência é primeira*, na medida em que as relações de poder atêm-se [sic] inteiramente ao diagrama, ao passo que as resistências

---

<sup>12</sup> «Poderemos assim definir o diagrama de vários modos que se encadeiam: é a apresentação das relações de forças próprias de uma formação; é a repartição dos poderes de afectar e dos poderes de ser afectado; é a mistura das puras funções não-formalizadas e das puras matérias não-formadas» (2005b: 100).

estão necessariamente numa relação directa com o fora de onde vêm os diagramas (Deleuze 2005b: 121).

Se o poder, enquanto relações dinâmicas de forças, subsistentes nesse «exterior» – que, como «meio», consiste unicamente na realidade das próprias forças –, é ainda plenamente interior ao dispositivo<sup>13</sup>, caracterizando mais do que qualquer outra instância a realidade do dispositivo, as linhas de subjectivação marcam um limite extremo, uma fractura no dispositivo, quer forçando a sua renovação, a redistribuição das linhas de poder do seu diagrama, quer produzindo uma ruptura, operando a passagem a um novo dispositivo. «Podemos perguntar se as linhas de subjectivação não são o extremo limite de um dispositivo, e se não esboçam elas a passagem de um dispositivo a um outro: neste sentido, elas predisõem as “linhas de fractura”» (2005a: 87).

As linhas de subjectivação são linhas eminentemente *criativas*, inventoras de novas possibilidades de vida, libertando potencialidades aprisionadas nas linhas mais sólidas dos dispositivos. Paradoxalmente, as linhas de «subjectivação» são talvez o que de mais contrário há a um «sujeito» – auto-consciente, identitário, substancial; o traçado das linhas de subjectivação só pode produzir-se pela resistência a toda a identificação de si, a todo o encerramento numa interioridade, numa consciência reflexiva. É deste modo que a subjectivação se apresenta como uma *dobra* do exterior, uma torção da linha do fora, quando uma força se desliga da sua relação com outras forças e se dobra sobre si própria, levando o princípio de não-relação ao seu extremo<sup>14</sup>, mas operando por meio desse mesmo procedimento uma mutação em todo o campo de forças circundante (recordemos que a relação entre forças nada tem que ver com relações de movimento numa extensão representável para uma consciência subjectiva), aumentando a sua potência de relatividade em e por essa auto-afecção.

A subjectivação, enquanto relação de si a si, é algo de profundamente prático, uma *praxis* criativa, apresentado-se como uma *estética da existência*<sup>15</sup> – que nada tem que ver com qualquer tipo de «estetização», entendendo-se antes o termo «estética» no sentido original do grego αἰσθησις –, uma *arte de viver* que se opera directamente no plano das forças, por via de uma sensibilidade radicalmente aquém

---

<sup>13</sup> «O poder é a terceira dimensão do espaço, interior ao dispositivo, variável com os dispositivos» (Deleuze, 2005a: 86).

<sup>14</sup> «Relação com o fora, essa relação absoluta (...) que é igualmente não-relação» (Deleuze, 2005b: 130).

de todas as formas orgânicas e de um pensamento radicalmente além de todo o mental, jogando-se numa temporalidade que se adensa plenamente num agora que diverge de toda a presença do presente.

A subjectivação não precede o dispositivo, produz-se no seu interior, é-lhe imanente, produzindo-se pela escavação da linha do fora e produzindo um dentro do fora. «O fora não é um limite fixo, mas uma matéria movediça animada por movimentos peristálticos, dobras e dobramentos que constituem um dentro: não uma coisa diferente do fora, mas exactamente o dentro *do* fora» (2005b: 130).

É esta dobra que impede o *fora* de se tornar um «vazio aterrador»<sup>16</sup>, tornando-o vivível e *habitável* mediante um hábito do próprio devir, por uma constante insistência no processo, dada a natureza de elevada rarefacção e fragmentaridade das forças e intensidades que perpassam o *fora* – habitabilidade sem a qual se cairia numa irrespirabilidade do vazio ou se recairia nas formas mais solidificadas da consciência e da identidade.

Pertencemos a dispositivos e neles agimos. À novidade de um dispositivo em relação aos que o precedem chamamos actualidade do dispositivo, a nossa actualidade. O novo é o actual. O actual não é o que somos, mas aquilo em que nos vamos tornando, aquilo que somos em devir, quer dizer, o Outro, o nosso devir-outro (Deleuze, 2005a: 93).

Sabemos agora quais as linhas e instâncias do *dispositivo*: linhas de visibilidade e de enunciação, linhas de forças, linhas de subjectivação; instância do Saber, instância do Poder, instância da Subjectividade. Os estratos, as formas de exterioridade (o *arquivo*), o exterior, as estratégias, a zona não-estratificada (o *diagrama*), o fora (a *dobra*). Todavia, algumas considerações se impõem, nomeadamente sobre a realidade efectiva desta composição multilinear do dispositivo: poderemos realmente afirmar que um dispositivo é composto por todas estas linhas e instâncias, ou será o dispositivo apenas um dos componentes deste complexo? É verdade que os textos analisados contêm ainda algumas ambiguidades a este respeito que não nos preocupámos em apontar. Deixando, por enquanto, de lado estas questões, às quais regressaremos, vejamos agora como Giorgio Agamben pensa a noção de dispositivo.

---

<sup>15</sup> Cf. Foucault, 2001: 1549-1554.

<sup>16</sup> Cf. Deleuze 2005b: 128.

## 1.2. O dispositivo segundo Agamben

Para além da dimensão de «heterogeneidade» do dispositivo, Agamben destaca uma outra dimensão relativa ao seu carácter estratégico, designadamente a sua *função de resposta a uma urgência*.

É evidente que o termo, no uso comum como naquele que dele propõe Foucault parece reenviar a um conjunto de práticas e mecanismos (discursivos e não discursivos, jurídicos, técnicos e militares) que têm por objectivo fazer face a uma urgência para obter um efeito mais ou menos imediato (Agamben, 2007 : 20-21).<sup>17</sup>

Função essa que, inclusivamente no uso comum que se dá a este termo, agrega três sentidos distintos: 1) um sentido jurídico – a parte de um juízo que contém a sentença, que decide e dispõe; 2) um sentido tecnológico – a disposição das peças de uma máquina ou mecanismo e, por extensão, o mecanismo ele mesmo; 3) um sentido militar (aquele que, deslocado da sua significação vulgar, mais permeia o sentido unitário) – o conjunto dos meios dispostos em conformidade com um plano.

Neste sentido, uma outra variável se introduz na nossa análise: se nada há fora dos dispositivos – nada de anterior, nada de posterior –, e se toda a linha de subjectivação constitui uma fractura relativamente a todo o dispositivo, então, longe de se reconstituir como uma simples consequência espontânea deste processo, é da natureza de todo o dispositivo produzir-se como uma resposta a esta fractura. O dispositivo é, assim, para Agamben, algo que se define por uma «captura», uma «intercepção», um «controlo». A resistência enquanto génese das relações de forças adquire aqui uma outra dimensão, dado que a génese do dispositivo, neste sentido «negativo», reside unicamente na sua função estratégica de resposta ao prolongamento das linhas de resistência no fora. O dispositivo *pressupõe* activamente, deste modo, a subjectivação – se assim não fosse, a função estratégica crucial que o caracteriza não se efectuariam.

É no seguimento deste problema que Agamben procura a *origem* desta função no seu sentido unitário, prolongando uma genealogia que havia empreendido do conceito

---

<sup>17</sup> «Par dispositif j'entends une sorte – disons – de formation qui, à un moment donné, a eu pour fonction majeure de répondre à une urgence. Le dispositif a donc une fonction stratégique dominante... J'ai dit que le dispositif était de nature essentiellement stratégique, ce qui suppose qu'il s'agit là d'une certaine manipulation de rapports de force, d'une intervention rationnelle et concertée dans ces rapports de force, soit pour les développer dans telle direction, soit pour les bloquer, ou pour les stabiliser, les utiliser» (Foucault, 2001: 299).

de dispositivo no pensamento de Foucault.<sup>18</sup> Este prolongamento – que de certa forma se aproxima da abordagem de Foucault ao «poder pastoral»<sup>19</sup> – fá-lo remontar ao começo da história da Igreja Cristã e aos desenvolvimentos iniciais da sua teologia, numa investigação designada como uma «genealogia teológica da economia e do governo» (Agamben, 2007: 21).

Segundo Agamben, nos primeiros séculos da Igreja o termo *oikonomia* teve um papel decisivo. Originalmente, o termo grego οἰκονομία significava simplesmente o governo doméstico, a administração da casa (por oposição à cidade, *polis*), do *oikos* – o complexo de relações «despóticas», entre patrão e escravos, relações «paternais», entre pais e filhos, e relações «gâmicas», entre marido e mulher. Segundo Aristóteles, a *oikonomia* representava não um paradigma epistémico, mas um paradigma prático, não limitado por normas fixas, uma actividade prática que deve, caso a caso, fazer frente a situações concretas e particulares.<sup>20</sup>

Mais tarde, na teologia cristã, contra os «monarquistas» que defendiam o governo de um só – avessos à doutrina trinitária, receavam a «paganização» do Cristianismo pela reintrodução de uma forma de politeísmo na concepção de uma multiplicidade de hipóstases (pessoas) da Divindade –, certos teólogos, tais como Tertuliano, Santo Hipólito e Santo Ireneu, sentiram a necessidade (para, como afirma Agamben, responder à urgência que se impunha) de apelar a este termo. Segundo eles, Deus, quanto à Sua substância e ao Seu ser, é uno, mas quanto à maneira como organiza e administra a Sua casa, quer dizer, o Mundo, é trino, delegando a «economia», a administração, as funções governamentais, no Filho.<sup>21</sup> Cristo, enquanto Deus

---

<sup>18</sup> Agamben analisa aqui o modo como o conceito de «positividade» do jovem Hegel, desenvolvido por Jean Hyppolite, ressoa na noção foucaultiana de dispositivo. Não nos debruçaremos sobre esta genealogia sumária (cf. 2007: 11-18).

<sup>19</sup> Cf. Foucault 2009.

<sup>20</sup> «Du point de vue lexical, il est intéressant de remarquer qu'Irénée utilise plusieurs fois le terme *pragmateia* comme synonyme d'*oikonomia*. Cela confirme qu'*oikonomia* conserve sa signification générale de “*praxis*, activité de gestion et d'exécution”» (Agamben, 2008: 66-67).

<sup>21</sup> Nas palavras do próprio Tertuliano: «La monarchie, toutefois, par le fait qu'elle est gouvernement d'un seul, n'exige pas que celui auquel appartient le pouvoir n'ait pas de fils, ou devienne à soi-même son propre fils, ou enfin qu'il n'administre pas sa monarchie par qui bon lui semble. Il y a plus, j'affirme qu'aucune domination n'est à ce point la domination d'un seul, à ce point une domination singulière, à ce point monarchie enfin, qu'elle ne soit administrée par d'autres personnes, rapprochées de lui, et dont il fait ses fonctionnaires [*officiales*]. Mais si le maître de la monarchie a un fils, la monarchie ne sera point divisée et ne cessera point d'être monarchie, parce qu'il aura associé ce même fils à son pouvoir» (apud Agamben, 2008: 76).

incarnado, representa, deste modo, a imanência da providência e do plano salvífico de Deus no Mundo. Esta coincidência do plano governamental na pessoa do Filho (verbo – *Logos* – e *praxis* de Deus) – de onde a sua apelação por certas seitas gnósticas de «homem da economia», *ho anthropos tès oikonomias* – está na base da sua natureza «anárquica» (*anarchos*), sem fundamento nem princípio.<sup>22</sup> De acordo com esta doutrina, do ponto de vista de Agamben, a fractura que os teólogos tentaram evitar no plano do ser – salvaguardando a sua unidade substancial – reaparece como uma cisão que separa em Deus ser e acção, ontologia e *praxis*, desembocando na ideia de uma economia, de um governo «anárquico», «infundado», sem qualquer fundamento substancial – separação entre «ser» e «agir» que ficará firmemente enraizada na história da filosofia e na cultura ocidental.

Mais tarde, os padres latinos viriam a traduzir a palavra *oikonomia* por *dispositio*, de onde provém a palavra «dispositivo». Os dispositivos, por conseguinte, articulam-se com esta herança teológica e são «reconduzidos à fractura que separa e reúne em Deus o ser e a *praxis*, a natureza (ou a essência) e a operação pela qual Ele administra e governa o mundo das criaturas» (Agamben 2007: 26). Segundo Agamben, «o termo dispositivo nomeia aquilo no qual e pelo qual se realiza uma pura actividade de governo sem o mínimo fundamento no ser. É por isto que os dispositivos devem implicar sempre um processo de subjectivação. Eles devem produzir o seu sujeito» (2007: 26-27).<sup>23</sup>

Agamben opera, deste modo, um deslocamento na análise da noção de dispositivo. Se com Deleuze a análise se pauta muito mais por uma descrição e apresentação do seu «conteúdo», com Agamben vemo-nos remetidos para a sua «forma». A possibilidade de operar este deslocamento prende-se com um problema: o

---

<sup>22</sup> «De même que cette dernière [a *oikonomia*] n'est pas fondée dans la nature et dans l'être de Dieu, mais représente en lui un "mystère", de même, le Fils – celui qui a pris sur lui l'économie du salut – n'est pas fondé dans le Père; il est, comme lui, *anarchos*, sans fondement ni principe. *Oikonomia* et christologie sont – non seulement historiquement mais aussi génétiquement – solidaires et inséparables: tout comme la *praxis* dans l'économie, le *Logos* (ou parole de Dieu), dans la christologie, se trouve arraché à l'être et devient anarchique (...). Si on ne comprend pas cette vocation originaire "anarchique" de la christologie, il n'est pas possible de comprendre ni le développement historique de la théologie chrétienne, avec sa tendance athéologique latente, ni l'histoire de la philosophie occidentale, avec sa césure éthique entre ontologie et *praxis*. Que Christ soit "anarchique" signifie donc qu'en dernière instance le langage et la *praxis* n'ont pas de fondement dans l'être» (Agamben, 2008: 100-101).

<sup>23</sup> Esta «implicação» tornar-se-á mais clara no decorrer do nosso estudo. Diremos, por agora, que a subjectivação é entendida por Agamben como algo de «insubstancial».



da determinação da totalidade do dispositivo e da possibilidade de o considerar nessa mesma totalidade. O apelo à sua *função genética*, por Agamben, abre-nos desde logo este âmbito, bem como a designação do dispositivo como uma «máquina de governo» (2007: 42), transpondo-o para o plano de uma *governamentalidade* característica das sociedades contemporâneas e da «fase extrema do desenvolvimento do capitalismo na qual vivemos» (2007: 33), fase que, por outro lado «parece generalizar e levar ao extremo os processos de separação que definem a religião» (2007: 41).<sup>24</sup>

Esta preponderância da análise formal do dispositivo tem como consequência a demolição da arquitectónica do dispositivo elaborada por Deleuze; as distinções entre as diferentes dimensões do dispositivo que Deleuze traçou são, de certa forma, abolidas. É certo que as relações de saber, as relações de poder e as relações de subjectivação permanecem, mas não segundo a cartografia deleuziana – embora possamos dizer que a definição agambeniana pressupõe a definição deleuziana. No dispositivo, tal como Agamben o pensa, estas relações atingem um limiar de indiscernibilidade, entrecruzando-se estreitamente e deslocando a lógica do seu funcionamento para outro âmbito: um âmbito onde noções tais como as de «captura» e de «separação» adquirem precedência. Podemos dizer que «arquivo» e «diagrama», de acordo com determinações conceptuais precisas, são entrelaçados ao ponto de perderem a sua distinção «real» (veremos no terceiro capítulo como esta nossa constatação se baseia numa determinada concepção da temporalidade implícita num *pensamento do contemporâneo*). É devido a esta indiscernibilidade que uma qualquer coisa (e já não certas entidades específicas cuja ligação com o poder é de certo modo evidente, como as prisões, as escolas, as fábricas, a confissão, as medidas jurídicas, etc.), uma caneta, um telemóvel, um computador, a literatura, a agricultura, a navegação, a filosofia, pode ser considerada um dispositivo.

Conferindo uma generalidade ainda maior à classe já bastante vasta dos dispositivos de Foucault, eu chamo dispositivo a tudo aquilo que tem, de uma maneira ou de outra, a capacidade de capturar, de orientar, de determinar, de interceptar, de modelar, de controlar e de assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos (Agamben, 2007 : 31).

Chegados a este ponto, operaremos um desvio que nos conduzirá a uma contextualização histórica dos aspectos técnicos ou «maquínicos» do dispositivo,

---

<sup>24</sup> «On peut définir la religion dans cette perspective comme ce qui soustrait les choses, les lieux, les animaux ou les personnes à l'usage commun pour les transférer au sein d'une sphère

antes de enveredarmos por um tratamento mais cuidado da questão da subjectivação, que se apresenta de modo singularmente problemático na concepção agambeniana do dispositivo.

## ***Excursus sobre a noção de dispositivo***

Retomando a genealogia do conceito de dispositivo empreendida por Agamben, deparamo-nos com uma breve chamada de atenção para a filosofia de um outro autor, Martin Heidegger, cujo pensamento sobre a essência da técnica tem um papel fundamental no desenvolvimento do conceito de *dispositivo*. Das três acepções imediatas do termo dispositivo, vimos que uma delas nos remetia para um aspecto «técnico». É neste ponto que a célebre noção heideggeriana de *Gestell* entra em jogo para nós.<sup>25</sup> O termo *Gestell* designa, para Heidegger, o modo de desvelamento que rege a essência da técnica moderna. *Gestell* é um termo intraduzível. Na sua significação corrente, designa um objecto como uma estante ou um cavalete, a armação que constrange e dispõe o conteúdo; no sentido etimológico e conceptual que Heidegger lhe confere (*Ge-stell*), designa a reunião, o recolhimento, a congregação, patentes no prefixo *ge-*, de todos os actos formados linguisticamente pelo radical *stell-* (da raiz indo-europeia *\*stel-*, pôr, colocar, estar) – incluindo palavras como *darstellen* (apresentar) e *herstellen* (fabricar) –, tendo o sentido geral de uma «composição» e de uma «disposição». Agamben escreve o seguinte (propondo uma tradução sua de um ensaio de Heidegger):

Quando Heidegger, em *A Técnica e a viragem*, escreve que *Ge-stell* significa comumente «aparelho» (*Gerät*), mas que ele entende por este termo «o recolhimento desta dis-posição (*stellen*) que dis-põe do homem, quer dizer, que exige dele o desvelamento do real sob o modo do comando (*bestellen*)», a proximidade deste termo com a *dispositio* dos teólogos, mas também com os dispositivos de Foucault torna-se evidente (Agamben, 2007: 28).

Mas em que consiste precisamente esta «essência»? Segundo Heidegger, a essência da técnica moderna constitui um modo epocal de *desvelamento* do ser. O paradigma original de todo o desvelamento encontra-se, de acordo com Heidegger, nos Gregos, para quem a *physis* era eminentemente uma *poiêsis*, isto é, uma *produção*, um trazer-diante (*Hervor-bringen*), da ocultação para a não-ocultação, do não-presente para a presença (ou como Platão escreveu em *O Banquete* 205b, do não-ser

ao ser). A *physis* é uma pro-dução, *poiêsis*, num sentido elevado, dado que aquilo que é presente (*physei*) possui *em si* a possibilidade de se abrir implicada na pro-dução (como uma flor no seu desabrochar), diferentemente dos utensílios e dos artefactos – que Heidegger designara como *zuhandene*, o «à-mão», disponível –, cuja possibilidade de se abrir na pro-dução não está em si mas num outro (o fabricante, o artesão, etc.). A *téchnê* é igualmente um modo do desvelamento: ela desvela aquilo que não se pro-duz a si mesmo.

Historicamente, a *téchnê* foi compreendida à luz da teoria das quatro causas (causa material, causa formal, causa eficiente e causa final), onde se começa naturalmente por procurar o carácter técnico da técnica, na medida em que esta se apresenta ligada ao domínio da produção, do fabrico de utensílios e ao uso de instrumentos, pensados como meios que se destinam a um determinado fim. Contudo, para definir o carácter técnico da técnica, Heidegger não se interessa por uma apresentação e um desenvolvimento da teoria das quatro causas, mas procura antes a sua *unidade* e o seu *sentido primeiro*. É este sentido que ele encontra justamente no *desvelamento enquanto pro-dução*. A *téchnê*, enquanto domínio global da causalidade (tendo a causa eficiente por centro) e da instrumentalidade, apresenta-se como a *congregação* de matéria, forma e finalidade na unidade consumada de uma coisa produzida, desvelando-a enquanto tal. «É como desvelamento, não como fabricação, que a *téchnê* é uma pro-dução» (Heidegger, 1958: 19).

No entanto, Heidegger procura a essência da técnica *moderna*. Distintamente da técnica no sentido clássico, duas características demarcam de imediato a técnica moderna: a motorização e a relação com a ciência moderna exacta (matemática)<sup>26</sup>. Porém, distinta da técnica moderna, definida segundo estas duas características, é a *essência* da técnica moderna, seu fundamento comum. A essência da técnica moderna, para Heidegger, é um modo de desvelamento do ser, mas um modo distinto da pro-dução como *poiêsis*; o desvelamento que rege a técnica moderna é uma *pro-vocação* (*Heraus-forden*). Esta pro-vocação intima a natureza a libertar uma energia que possa ser *extraída, acumulada e comissionada* (ou seja, é o próprio elemento que repousa em si, a natureza, que é agora posto ao serviço de um outro). A partir deste

---

<sup>25</sup> «Le *Ge-stell* (le dispositif, comme unité rassemblante de tous les modes du *stellen*, du “poser”) est achèvement et accomplissement de la métaphysique» (Heidegger, 1976: 301).

<sup>26</sup> «On dit que la technique moderne est différente de toutes celles d’autrefois, au point de ne pouvoir leur être comparée, parce qu’elle est fondée sur la science moderne, exacte, de la nature» (Heidegger, 1958: 19).

modo de desvelamento toda a realidade passa a responder e a ser definida por esta injunção, inclusivamente aquilo que em modos de desvelamento anteriores não respondia ao apelo do *Gestell*.<sup>27</sup>

A essência da técnica moderna, em Heidegger, caracteriza-se por este modo de desvelamento provocante e intimador do real, em que a natureza é acometida por uma exigência de trazer à luz aquilo que nela está oculto, a sua energia. A crosta terrestre torna-se uma bacia carbonífera, um rio um fornecedor de energia hidráulica, todas as coisas deixam de ser aquilo que são, para passarem a ser alvo de um processo de extracção dos seus recursos, recursos esses que podem ser armazenados e posteriormente comissionados, encarregados para diferentes usos. A energia fornecida pelos entes que são alvo deste processo constitui um *stock de fundos disponíveis* – *Bestand* (o prefixo *be-* tem a conotação de algo que se encontra em questão, que é trabalhado e que muda de estado). Esta energia, totalmente integrada no circuito do seu comissionamento e comutação constante, tem o seu princípio num outro, serve unicamente para ser constantemente comutada – toda a energia é posta em uso para produzir mais energia –, num processo que nada tem de «natural», mas que exige do homem o seu direccionamento e asseguramento constantes. É esta comutação incessante, contudo, que constitui a posição-e-estabilidade (*Stand*) dos fundos disponíveis (*Bestand*), o que leva a uma suspensão e abolição dos objectos e dos lugares, que não mais repousam em si.

O desvelamento que rege completamente a técnica moderna possui o carácter de uma interpelação (*Stellen*) no sentido de uma pro-vocação. Esta tem lugar a partir do momento em que a energia oculta na natureza é libertada, em que isso que é assim obtido é transformado, que o transformado é acumulado, o acumulado por seu turno repartido e o repartido de novo comutado. Obter, transformar, acumular, repartir, comutar são modos do desvelamento (Heidegger 1958: 22).

A partir deste modo essencial de desvelamento, aquilo que anteriormente era um objecto (*Gegenstand*, o que se encontra diante de) passa, portanto, a vigorar como fundos disponíveis (*Bestand*), não sendo mais compreendido como objecto para uma consciência (o rio *aparece* como um stock de energia eléctrica), deixando as energias

---

<sup>27</sup> Heidegger dá o exemplo da agricultura, que não mais se define *de jure* pela agricultura tradicional (as formas de agricultura tradicionais têm elas próprias de responder à modificação dos processos comuns de agricultura instaurados pela técnica moderna), mas que se transforma numa intimação e numa provocação da natureza, «une industrie d'alimentation motorisée» (1958: 21).

libertadas de se encontrar diante de um sujeito, inacessíveis a uma experiência de «objectividade».

Ora, quanto mais a técnica moderna se desenvolve, mais a objectividade, *Gegenständlichkeit*, se transforma em *Beständlichkeit* (o estar à disposição). Hoje já não há mais *objectos*, não há mais *Gegenstände* (o ente enquanto se encontra diante de um sujeito que o tem em vista) – não há senão *Bestände* (o ente enquanto se encontra pronto a ser consumido); em francês [sic], pode-se talvez dizer: não há mesmo mais *substâncias*, mas unicamente *subsistências*, no sentido de «reservas» (Heidegger 1976: 303).

Com esta abolição da dimensão objectiva, a dimensão subjectiva é igualmente abolida. O homem é igualmente disposto por um acometimento que o interpela a desvelar o real sob o modo de um reservatório de energia comissionável, servindo inexoravelmente essa função, forçado a responder e a corresponder a estas energias produzidas, sendo ele próprio subsumido por todo este processo (pense-se em expressões como «material humano», «recursos humanos», «capital humano», entre outras).

A técnica moderna não é de modo algum pensável segundo uma relação justa que o homem deveria estabelecer com ela, muito menos segundo uma relação de mestria e domínio que o homem lhe possa impor. A técnica não é um facto do homem, ela constitui o próprio domínio que o homem atravessa de cada vez que, como sujeito, se relaciona com um objecto. O homem não é mestre do desvelamento, ele é conduzido pelo desvelamento pro-vocante da técnica moderna.<sup>28</sup> Esta pro-vocação reúne assim o homem na interpelação e no comissionamento, concentrando-o na tarefa de expor o real como fundos. É este o sentido do *Ge-stell*: a interpelação congregadora e constringedora do homem e o aprisionamento do aparecer da natureza, encerrado na concatenação de uma operação contínua.

*Ge-stell* é o recolhimento, o conjunto de todos os modos de posição que se impõem ao ser humano (...). Assim, *das Ge-stell*, não é de modo algum o produto da maquinaria humana; ele é ao contrário o modo extremo da história da metafísica, quer dizer, do destino do ser. No interior deste destino, o homem passou da época da objectividade à época da disponibilidade (*die Bestellbarkeit*): neste época, doravante a nossa, tudo está constantemente à disposição (...). Não há mais, rigorosamente

---

<sup>28</sup> «Quand l'homme à l'intérieur de la non-occultation dévoile à sa manière ce qui est présent, il ne fait que répondre à l'appel de la non-occultation, là même où il le contredit. Ainsi quand l'homme cherchant et considérant suit à la trace la nature comme un district de sa représentation, alors il est déjà réclaté par un mode du dévoilement, qui le pro-voque à aborder la nature comme un objet de recherche, jusqu'à ce que l'objet, lui aussi, disparaisse dans le sans-objet du fonds» (1958: 25).

falando, *objectos*; somente «bens de consumo» à disposição de cada consumidor, ele mesmo situado no mercado da produção-consumo (Heidegger 1976: 326-327).<sup>29</sup>

No entanto, todo o desvelamento, para Heidegger, constitui um destino do ser, um envio (*Schicken*) que recolhe o homem e todos os entes no caminho deste desvelamento como um *destino* (*Ge-schick*). É a partir desta destinação que a essência (*Wesen*) de toda história se determina. Mas, porque este destino é esquecido no *Gestell*, dado que este instaura o desvelamento sob o modo da pro-vocação, o homem envereda pelo perigo (*Gefahr*) mais alto, o perigo da perda da essência do ser. No reino do *Gestell*, o direccionamento e o asseguramento dos fundos disponíveis determinam completamente o desvelamento, não o deixando aparecer no seu traço fundamental; o *Gestell* pro-vocante não oculta somente um modo precedente de desvelamento, mas oculta o próprio desvelamento como tal. É portanto a própria *essência* da técnica, como um destino de desvelamento, que é o perigo. O *Ge-stell* é simultaneamente perigo (*Gefahr*) e destino (*Geschick*).

Heidegger, todavia, considera que o *Gestell* nos força a pensar um facto inesperado, nomeadamente a própria essência enquanto algo distinto de um «género» e de uma *essentia*, no sentido escolástico.<sup>30</sup> A essência (*Wesen*) é aquilo que dura (*währen*), mas não perdura como algo de substancial, uma *essentia*, algo que se mantém o mesmo, indiferente ao que acontece. A essência dura como algo que é outorgado, concedido (*Gewähren*) – etimologicamente o recolhimento, a reunião desta duração (como o vemos pela recorrência do prefixo *ge-*) – pelo ser. É com a essência da técnica moderna, que é eminentemente «produtiva» – mesmo como uma pro-vocação – que esta duração da essência se torna intimamente compreensível, na medida em que a tecnologia demonstra o carácter absolutamente contingente das suas produções, que devem ser incessantemente mantidas, conservadas, e asseguradas de

---

<sup>29</sup> Das notas do *Seminário de Zähringen*, a passagem citada surge na sequência de um confronto de Heidegger com as teses marxianas da auto-produção da produção social e da *auto-produção do homem* como ser social, onde nos é dito que «le marxisme est bien la pensée d'aujourd'hui, la pensée qui correspond à la situation d'aujourd'hui, où effectivement règne l'autoproduction de l'homme et de la société» (1976: 325). Contudo: «mon interprétation de Marx, explique Heidegger, n'est pas politique. Elle a en vue l'être et la manière dont il se destine. C'est dans cette visée et dans cette vision que je puis dire: avec Marx est atteinte la position du plus extrême nihilisme» (1976: 332).

<sup>30</sup> Curiosamente, Heidegger introduz aqui uma referência explícita à *oikonomia*, quando se refere ao governo da casa, aos assuntos domésticos – *Hauswesen*, termo referente ao modo como a casa exerce a sua potência, se administra e se desenvolve, constituindo o modelo de um recolhimento da vida comunitária na duração do seu movimento (cf. 1958: 40-41).

modo a que «repousem em si». A essência é aquilo que mantém e preserva um ente no seu ser. Mas aquilo que outorga deve ser diferente daquilo que dura, dado que a *essência* da técnica moderna aparece como uma pro-vocação (algo de contrário a um outorgamento). É deste modo que o ser, ele mesmo, aparece na sua diferença relativamente ao ente e à sua essência.

Para Heidegger, na era da técnica, a *poiêsis* artística em geral e a poesia em particular, enquanto forma técnica (relativa à *téchnê* e não à *physis*) do desvelamento, toma a seu cargo o próprio ser, tornando-se puramente ontológica, dispondo-se para a concessão do próprio ser. A poesia renova a essência do ser. Na poesia a técnica subordina-se ao ser e não o contrário, e é justamente isto que conduz a essa renovação.

\*  
\*      \*

A compreensão do conceito de *dispositivo* por parte de Deleuze é prefigurada pelos conceitos de *agenciamento maquínico* e de *máquina abstracta*, cunhados no seu trabalho com Félix Guattari. Em função desta prefiguração, é-nos necessário retroceder na obra de Deleuze, de modo a evidenciar a herança conceptual que marca a sua abordagem ao conceito. Apresentaremos também o modo como o conceito se apresenta definido noutros pontos da sua obra, de forma a realçar núcleos problemáticos nos modos do seu entendimento, delineados em função de estratégias de pensamento distintas. Com esta consideração preliminar, demarcando a ambiguidade inerente ao conceito de dispositivo, estaremos em condições de avançar no nosso estudo.

Uma «doação do ser» não tem lugar no pensamento de Deleuze, a filosofia de Deleuze é uma filosofia da imanência pura. Contudo, constatamos uma relação entre a concepção heideggeriana da *essência* na era da técnica, *enquanto algo que deve ser mantido e conservado*, com a noção deleuziana de *máquina abstracta*: a máquina abstracta apresenta-se como a consistência virtual da duração de um determinado processo produtivo, a abstracção deste processo numa unidade sintética virtual. Por outro lado, este processo produtivo não é senão o próprio *agenciamento maquínico de desejo* que supõe, segundo Deleuze, igualmente um *agenciamento colectivo de enunciação*.



Que a máquina técnica não seja senão uma peça social que ela supõe, e que mereça unicamente ser chamado «maquínico», isso prepara-nos o outro aspecto: o agenciamento maquínico de desejo também é um agenciamento colectivo de enunciação (Deleuze & Guattari, 2003: 138).<sup>31</sup>

O apelo de Heidegger ao ser é, assim, abandonado por Deleuze no seu trabalho com Félix Guattari, assumindo estes a plena produtividade imanente do real, de onde emergem as «essências» elas mesmas, máquinas abstractas que se montam e desmontam na imanência do processo produtivo.

Se a filosofia de Deleuze, enquanto filosofia da imanência, não aceita qualquer tipo de fundamento ou de dimensão anterior ao fundamento que fundasse o fundamento, as energias libertadas na era da técnica moderna não são pensadas como extracções de objectos prévios, mas como transformações e produções livres do real, pensadas agora como *multiplicidades* que permeiam não o «homem» mas a «vida». A produtividade é aqui plenamente poiética; a génese de todas as noções deleuzianas assenta, em última instância, numa ideia de criatividade que abole radicalmente a distinção entre «natural» e «artificial», não se subordinando ao «ser».

Como vemos pela seguinte passagem, o conceito de *agenciamento* corresponde, em Deleuze e Guattari, ao conceito de dispositivo:

Não tínhamos o gosto das abstracções, do Uno, do Todo, da Razão, do Sujeito. Tínhamos por tarefa analisar estados mistos, agenciamentos, aquilo a que Foucault chamava dispositivos. Era preciso não remontar até certos pontos, mas seguir e desemaranhar linhas: uma cartografia, que implicava uma micro-análise (aquilo a que Foucault chamava micro-física do poder e Guattari, micropolítica do desejo). Seria nos agenciamentos que teríamos de descobrir núcleos de unificação, nós de totalização, processos de subjectivação, sempre relativos, sempre a desfazer a fim de seguir até mais longe ainda uma linha agitada (Deleuze, 2003: 121).

Do lado da dimensão estratificada dos agenciamentos, a «forma de conteúdo» corresponde às visibilidades<sup>32</sup> e a «forma de expressão» corresponde aos enunciados. Por outro lado, Deleuze identifica a *máquina abstracta* com o *diagrama*.

---

<sup>31</sup> Esta integração da máquina *técnica* no agenciamento vem na linhagem do apontamento heideggeriano de que «a essência da técnica não é absolutamente nada de técnico» (Heidegger, 2008: 9).

<sup>32</sup> Ainda que esta «forma de conteúdo» seja concebida por Deleuze e Guattari de um modo muito mais ligado a estados de coisas e a corpos na sua acepção materialista, de forma diferente das visibilidades que, mesmo que relativas igualmente a estados de coisas e a corpos, se prendem, como já o vimos, acima de tudo com «formas de luminosidade», com a distribuição no visível desses estados de coisas e corpos.

Uma máquina abstracta em si não é mais física ou corporal que semiótica, é diagramática (ignora tanto mais a distinção do artificial e do natural). Opera por *matéria*, e não por substância; por *função* e não por forma. As substâncias, as formas, são de expressão «ou» de conteúdo. Mas as funções já não são formadas «semioticamente», e as matérias ainda não são formadas «fisicamente». A máquina abstracta é a pura Função-Matéria – o diagrama, independentemente das formas e das substâncias, das expressões e dos conteúdos que vai distribuir (Deleuze e Guattari, 2007: 189).

Contudo, como já havíamos referido, restam algumas ambiguidades. Em primeiro lugar, em termos puramente semânticos, por um lado, o conceito de máquina abstracta parece estar mais relacionado com o conceito de dispositivo, por outro lado, o conceito de agenciamento parece determinado à partida por um dinamismo que falta ao conceito de dispositivo. Esta segunda indicação é patente nos próprios textos, nomeadamente quando Deleuze e Guattari afirmam que «os agenciamentos não nos parecem antes de mais de poder, mas de desejo, o desejo sendo sempre agenciado, e o poder uma dimensão estratificada do agenciamento» (Deleuze e Guattari, 2007: 188).

Por outro lado, em *Diálogos* Deleuze e Parnet consignam os dispositivos às linhas «molares», às linhas de segmentaridade dura.

Os segmentos também implicam dispositivos de poder, muito diversos entre si, cada um fixando o código e o território do segmento correspondente. São os dispositivos cuja análise Foucault levou tão longe, recusando ver aí as simples emanações de um aparelho de Estado preexistente (Deleuze e Parnet, 2004: 156)

E ainda: «pode acontecer que um agenciamento de desejo e de enunciação seja rebatido nas suas linhas mais duras, nos seus dispositivos de poder» (Deleuze e Parnet, 2004: 173).

Assim, se antes partimos de uma definição maximamente ampla da noção de dispositivo, ele é agora relegado para as dimensões mais estratificadas do complexo multilinear que começámos por definir no nosso estudo. As descrições topológicas multiplicam-se. Em *Foucault*, Deleuze escreve:

A que é que Foucault chama uma máquina, abstracta ou concreta (falará da «máquina-prisão», mas também da máquina-escola, da máquina-hospital...)? As máquinas concretas são as disposições, os dispositivos bifformes; a máquina abstracta é o diagrama informal» (Deleuze, 2005a: 59)

Segundo esta descrição, o dispositivo passa para o domínio da *actualização* das potencialidades virtuais do diagrama. Finalmente, resta ainda uma outra descrição que não confunde já dispositivo e arquivo («dispositivos bifformes»), mas que traça uma

tripartição correspondente às três dimensões da exterioridade que analisámos no capítulo precedente: o *fora*, elemento informe das forças, delineando as suas relações em diagramas, o *exterior*, «meio das disposições concretas onde se actualizam as relações de forças» (Deleuze, 2005a: 64), e, por fim, as *formas de exterioridade*, correspondentes ao arquivo audiovisual (enunciados e visibilidades).

Esta ambiguidade na definição do dispositivo é, afinal, uma ambiguidade inerente ao próprio dispositivo, que não se deixa definir nem pelo grau máximo de estratificação nem pelo grau máximo de desestratificação. Como desemaranhar a tessitura altamente enovelada destas descrições?

Em *Mil Planaltos* (Deleuze e Guattari, 2007), o *agenciamento* constitui a unidade complexa que definimos como *dispositivo*, perspectivada a partir de outros elementos mas coincidindo em larga medida. Em primeiro lugar, o agenciamento é composto por estratos duplamente articulados em *formas de conteúdo* e *formas de expressão* que consistem em substâncias formadas, estados de coisas e regimes de enunciação sem relação directa entre si. Em segundo lugar, todo o agenciamento constitui um *território* que engloba os dois tipos de formas e que excede a mera relação entre um organismo e o seu meio – implicando uma «matéria não formada», «uma vida anorgânica» e um «devir não humano»<sup>33</sup> –, na medida em que (coincidindo com a dimensão do *exterior*) as relações de força são libertadas da sua subordinação às relações de movimento local, constituindo singularidades que se libertam tanto do organismo como do meio (entendido este como algo preexistente às forças que o ocupam), inscrevendo-se como marcas territoriais, móveis e flexíveis, ainda que estabilizadas numa determinada estratificação, instaurando um limiar de indiscernibilidade entre as formas, cujos elementos «moleculares» se misturam ao produzir uma *matéria de expressão*. Em terceiro lugar, todo o território implica linhas de desterritorialização, das quais é inseparável, que aumentam o seu coeficiente de flexibilidade, abrindo-o a um *campo de imanência ilimitado* e fazendo o agenciamento passar para outros agenciamentos. Por último, o agenciamento é composto por máquinas abstractas que neles operam e que lhes são imanentes. Estas máquinas reúnem em si todas as pontas de desterritorialização do agenciamento, sendo constituídas unicamente por matérias não formadas, *intensidades*, matéria-movimento de uma vida anorgânica, e por funções não formais, *tensores*, linhas

---

<sup>33</sup> Cf. Deleuze e Guattari, 2007: 638

sígnicas assignificantes. O mapa concreto destas matérias-funções constituintes das máquinas abstractas é o *diagrama*.<sup>34</sup> A máquina abstracta é aquilo que mede o grau de potência do agenciamento que a efectua: quanto maior a sua potência de metamorfose mais se alargará na imanência, correspondendo à sua matéria-função.

É a máquina abstracta que mede em teor o modo de existência e de realidade dos agenciamentos através da capacidade que eles comprovam ao anular os seus próprios segmentos, ao impelir as suas pontas de desterritorialização, ao correr sobre a linha de fuga, ao encher o campo de imanência (Deleuze e Guattari, 2003: 146).

Os agenciamentos efectuam as máquinas abstractas de acordo com determinados graus e coeficientes: quanto maior o coeficiente de efectuação, mais capacidade terá o agenciamento de se difundir em outros agenciamentos e de disseminar o seu diagrama por todo o campo social. Segundo Deleuze, foi o que aconteceu com o «panóptico»: tendo começado por se efectuar nas prisões enquanto «disposições concretas», cedo se difundiu noutras disposições como escolas, asilos, hospitais.

Quando Foucault define o Panoptismo, ora o determina concretamente como uma disposição óptica ou luminosa que caracteriza a prisão, ora o determina abstractamente como uma máquina que não só se aplica a uma matéria visível em geral (oficina, caserna, escola, hospital, enquanto prisão), como também atravessa em geral todas as funções enunciáveis. A fórmula abstracta do Panoptismo já não é, pois, «ver sem ser visto», mas *impor uma conduta qualquer a uma multiplicidade humana qualquer* (Deleuze, 2005b: 52).

O diagrama do panóptico, enquanto máquina abstracta, é assim desligado de qualquer uso e de qualquer substância específica, tornando-se *transversal* ao campo social em função do seu coeficiente. É assim que o diagrama ocupa plenamente o fora dos estratos: abstraído de todas as formas apresenta-se unicamente como *exposição* das relações de forças e como *emissão* de singularidades que se estratificam em diferentes substâncias.

Vemos assim que a ambiguidade das definições se deve ao entrelaçamento de conceitos que provêm de estratégias de pensamento distintas, o conceito de *agenciamento* e o conceito de *dispositivo*. Devemos notar que, relativamente às instâncias que definimos no capítulo anterior como fazendo parte do dispositivo, constatamos que, se as linhas de subjectivação desenhavam o limite extremo do dispositivo, quebrando os próprios diagramas e emitindo singularidades provenientes

---

<sup>34</sup> Cf. Deleuze e Guattari, 2007: 191.

do próprio fora, as linhas de desterritorialização do agenciamento constituem as pontas que agora desenharam o diagrama da máquina abstracta.

## Capítulo II

### *Subjectividade, sujeito, subjectivação*

A dimensão da subjectividade é absolutamente fundamental para pensar a constituição – no duplo sentido: constituinte e constituído – do dispositivo. Por um lado, o sujeito é apresentado por Deleuze como uma função-sujeito pertencente ao arquivo audiovisual – sendo, considerado como algo isolado do processo da sua própria formação, como que o grau de solidificação extremo do dispositivo –, tanto como ponto de vista implicado nas visibilidades, como variável dos enunciados. Por outro lado, o sujeito é pensado no limite extremo do dispositivo, nomeadamente como um *processo de subjectivação* ou como uma *dobra da força*, dobra da linha do fora, linha que prolonga as singularidades de resistência das forças no campo estratégico do poder. Constatamos, assim, que o dispositivo, paradoxalmente, se fecha e se abre com a repetição de uma mesma figura. Mas poderemos, relativamente à segunda acepção de *sujeito*, falar ainda de uma figura? Como pensar este processo, esta dobra, sob o nome de «sujeito»?

#### 2.1. Dispositivo e Sujeito

O arquivo do dispositivo é o que nos leva, em primeiro lugar, a constatar que o sujeito não é algo de substancial, no sentido etimológico de *sub-jectum* (o que está debaixo, o que subjaz), entendido também numa outra acepção como sujeito frásico, fundamento da proposição, do qual se predicam atributos.<sup>35</sup> Porquê o arquivo? Se o arquivo, enquanto *a priori* histórico, é constituído, antes de mais, por linhas de visibilidade e por linhas de enunciabilidade, determinando o visível e o enunciável nas suas possibilidades concretas, todo o sujeito – que se constitui por relação a objectos visíveis e enunciáveis por ele representados – é dado como um determinado

---

<sup>35</sup> Uma das acepções clássicas que talvez ainda se mantenha num pensamento do dispositivo é o sentido de «sujeito» como aquilo que está em questão, aquilo que está em jogo; este sentido permanece ainda em uso, por exemplo, na língua francesa (*sujet*) e na língua inglesa (*subject*). Este sentido da palavra é muito mais «objectivo» do que «subjectivo», o que se adequa perfeitamente à ontologia da exterioridade imanente ao pensamento do dispositivo.

vector ou posição dessas linhas e não como algo que exista independentemente delas. Ou seja, as possibilidades concretas das suas representações estão já contidas nos estratos de um determinado arquivo; um sujeito, pensado como algo de substancial, independente dos acidentes que seriam contingentes à sua essência, algo de autónomo e auto-determinado, simplesmente não existe.

Todo o sujeito é uma posição no arquivo, um determinado ponto de inflexão deste, que apenas pode assumir como seu conteúdo os elementos fornecidos pelo próprio arquivo. Aqui, o termo «conteúdo» é ainda insuficiente, dado que, se o sujeito é sempre sujeito das suas representações, estas aparecerão sempre como complexos conteúdo-forma ou, utilizando uma expressão da metafísica clássica, complexos hilemórficos, de matéria e forma. Contudo, o termo «forma» é por nós pensado, desde o interior do dispositivo, ligado às *formas de exterioridade*, formas estas que não se desligam do seu conteúdo – de modo algum reduzidas às noções de «aspecto», de «contorno», que poderiam ser abstraídas como ideias gerais –, mas que são eminentemente formas de conteúdo (constituídas igualmente por «conteúdos formais», i.e., conteúdos que implicam a sua própria forma).<sup>36</sup> O sujeito é, portanto, sempre já dado, enquanto posição, no interior destas formas, as formas não são componentes da sua representação, toda a representação subjectiva é tornada unicamente possível desde dentro das potencialidades reguladas pelo arquivo, pelas linhas de visibilidade (que fornecem objectos, estados de coisas) e pelas linhas de enunciabilidade (que fornecem palavras, frases, proposições). Tanto «forma» como «conteúdo» excedem assim as determinações das representações subjectivas, e a sua unidade – a unidade forma-conteúdo constitutiva do arquivo biforme – precede o próprio sujeito, configura-se como sua condição *a priori*, variável com os dispositivos.

Contudo, dir-se-á que o visível e o enunciável não esgotam o sujeito, que ele é um indivíduo vivo, de carne e osso, que possui um corpo distinto do corpo de outro

---

<sup>36</sup> Deleuze e Guattari empregam uma distinção herdada de Hjelmslev que utilizámos já aqui, a propósito da noção de agenciamento, entre «conteúdo» e «expressão» – no geral correspondentes, enquanto agenciamentos, respectivamente, às visibilidades e aos enunciados –, que é talvez mais esclarecedora do que as noções, aparentemente simplistas, de «forma de conteúdo» e «conteúdo formal». Na verdade, segundo esta distinção, existem, de um lado, formas de conteúdo e substâncias de conteúdo, do outro, formas de expressão e substâncias de expressão (cf. Deleuze & Guattari, 2007: 65-72). Contudo, tentando pensar o arquivo como o todo do estratificado, não desenvolveremos estas distinções, que nos levariam para outros

indivíduo. Relativamente a isto, a resposta é que esta imagem do corpo é já uma imagem subjectiva do corpo, produto de uma representação, e que, portanto, o sujeito se representa a si mesmo o corpo de acordo com o princípio já dado da sua auto-determinação, o que permanece infundado. Ou seja, aquilo que pretenderia fundar a subjectividade, o corpo individual, é já um postulado interno da própria subjectividade que nada explica, mas que deve ele próprio ser explicado.

Como vimos, a dimensão «microfísica» das relações de forças conduz-nos a um pensamento da corporeidade que não se reduz à sua representação subjectiva, nem à sua estratificação nas regiões sedimentares do arquivo. Um corpo – ou uma *corporação*, para dissipar os preconceitos organicistas – é, antes de mais, um campo de forças, constituído por fluxos de diferentes naturezas: «qualquer relação de forças constitui um corpo: químico, biológico, social, político» (Deleuze, 2001: 62).

Estas forças, cujas relações são delineadas pela virtualidade dos seus diagramas, produzem uma multiplicidade de corpos que ultrapassam a representação consciente de um sujeito.<sup>37</sup> Toda a «situação» possível – e aqui a possibilidade não é nunca entendida num sentido abstracto – do sujeito é sempre dada *a priori* por estas relações. Em face das relações de forças, algo como um sujeito não pode senão apresentar-se como algo que é, simultaneamente, solidificado, reificado, de um lado, e frágil, volátil, do outro – solidificado, do ponto de vista da sua instanciação enquanto sujeito, volátil, do ponto de vista das forças que o constituem e nas quais ele continuamente soçobra e se reintegra, diferenciando-se as potencialidades nele captadas.

Todavia, se assim é, se o sujeito é algo de profundamente variável, instável e evanescente, será possível pensar uma «conversão» deste sujeito ao próprio processo que o constitui? Dito de outro modo, será possível que o sujeito se desprenda da sua forma substancial, que deixe de pensar-se a si próprio como algo de permanente e de

---

problemas, mas adoptaremos a terminologia usada, que se coordenará com certas questões levantadas pela abordagem de Agamben.

<sup>37</sup> Pense-se numa prisão, para dar um exemplo claro, estreitamente ligado ao trabalho de Foucault (podia igualmente pensar-se numa fábrica, num hospital): entendendo a prisão como a «máquina social» que é, a articulação, a ordenação, a distribuição – a «disposição», em suma – de uma multiplicidade de corpos, no meio fechado e delimitado da prisão – constituindo portanto aquilo a que chamamos uma corporação –, dificilmente se dirá que a disposição dinâmica total dos corpos no espaço-tempo é acessível à consciência subjectiva dos seus elementos.



estável numa identidade? Se todo o sujeito é produto de um processo de subjectivação que o ultrapassa, ser-lhe-á possível determinar-se com e pelo seu próprio processo?

## 2.2. Subjectivação e Relação a Si

A partir destas questões, penetramos uma região analisada por Foucault, que de modo algum se pode reduzir à dimensão epistemológica da subjectividade, mas que se apresenta antes como uma dimensão *ética*. Como escreve Eugénia Vilela:

Ao perspectivar o problema do sujeito a partir de uma análise do sujeito concreto – ou seja, um sujeito que realiza experiências, reflecte sobre elas, desencadeando no seio das estruturas sociais fracturas que procedem da sua actuação a partir das experiências – Foucault dá conta que, em todas as sociedades, existe um tipo particular de técnicas – as *técnicas de si* – que permitem aos indivíduos efectuar, por si mesmos, um determinado tipo de operações sobre os seus corpos, os seus pensamentos, as suas condutas, de maneira a produzir em si próprios uma transformação, e atingir um certo estado de felicidade. Deste modo, o interesse pelo sujeito concreto conduziu ao estudo das formas de apreensão que o sujeito cria em relação a si mesmo, isto é, ao *sujeito ético* (2010: 241).

Foucault, como reitera Deleuze, descobre esta dimensão nos Gregos e, em primeiro lugar, de acordo com três vectores distintos: a conduta própria, a gestão da casa e o governo da cidade. Porém, a novidade dos Gregos não está aí, está, antes, num «duplo desprendimento», desprendimento «do poder enquanto relação de forças e do saber enquanto forma estratificada, como “código” de virtude» (Deleuze, 2005a: 135). Este duplo desprendimento produz uma *relação a si*, que deriva e se torna progressivamente distinta e independente da relação com os outros. Se a relação com os outros era ainda definida por um diagrama composto pelos três vectores enunciados, a relação a si desenvolve-se segundo uma dimensão própria, exterior ao diagrama. Esta relação não é, no entanto, totalmente separada do diagrama, ela constitui um poder que se exerce sobre si mesmo no poder que se exerce sobre os outros. Mas isto não significa, como é evidente, que haja aqui qualquer tipo de representação dessas relações. Isto é, a relação a si produz-se no contexto da relação com os outros – nomeadamente, no contexto das relações agonísticas entre homens livres –, e de outro modo não seria possível, na medida em que todo o procedimento de constituição de si-próprio se encontra inextricavelmente ligado às relações com os outros, independentemente de qualquer relação estabelecida de modo consciente e voluntário. É neste sentido que Deleuze refere a noção de *regra facultativa*.

Contrariamente às regras obrigatórias da moral e do saber, as regras facultativas não podem ser fixadas num código, «não são “apodícticas”, mas sim problemáticas» (2005a: 155) – geradas em função de cada diagrama e das relações estratégicas nele pressupostas são regras existenciais efectivas e concretas.

Por um lado, esta relação a si não se limita à simples resistência, entendida esta como um conjunto de forças e práticas totalmente emaranhadas nos diagramas de poder, cujas linhas não adquiriram ainda uma consistência própria e independente para além do diagrama<sup>38</sup> – embora a relação a si apenas se possa produzir, como já vimos, através do prolongamento das linhas de resistência –, por outro lado, a relação a si, ainda que inextrincavelmente ligada a elas, desprende-se, portanto, das relações com os outros, deixando de se determinar por estas relações, produzindo assim uma *dobra*. Estas duas diferenciações são absolutamente fundamentais, dado que nos levam a pensar a dimensão puramente ontológica do si-próprio, para além de toda a «espontaneidade» e de toda a «representação», para além do poder e de toda a forma de moral. A diferenciação relativamente à resistência implica que a relação a si se possa destacar dos diagramas do poder e adquirir uma dimensão própria, enquanto a diferenciação relativamente às relações com os outros implica que essa dimensão própria possa adquirir uma real efectividade ontológica – para que isto seja possível, é necessário que a dobra se produza como uma *não-relação* e que se arrisque no «vazio aterrador» do fora, isto é, que perca toda a garantia, todo o fundamento e que perca absolutamente toda a referência a um outro exterior, procedimento sem o qual o seu carácter ontológico jamais seria experimentado enquanto tal.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> «O que se passará se as relações transversais de resistência não pararem de se re-estratificar, de recuperar ou até fabricar nós de poder?» (Deleuze, 2005a: 128)

<sup>39</sup> Quando este «cuidado de si» tende conscientemente para um «cuidado dos outros» – o que pode acontecer de três formas: ou o cuidado de si é desenvolvido em função das exigências da relação com os outros (poder), ou o cuidado de si não é senão cuidado dos outros (moral), ou o cuidado de si é produzido como injunção de um cuidado dos outros (psicologia) – ele torna-se paradigma daquilo que Foucault denominou «poder pastoral»: «À partir du moment où la culture de soi a été reprise par le christianisme, elle a été mise au service de l'exercice d'un pouvoir pastoral, dans la mesure où l'*epimeleia heautou* est devenue essentiellement l'*epimeleia tôn allôn* – le souci des autres –, ce qui était le travail du pasteur. Mais, étant donné que le salut de l'individu est canalisé – du moins jusqu'à un certain point – par l'institution pastorale qui prend pour objet le souci des âmes, le souci classique de soi a disparu, c'est-à-dire qu'il a été intégré et a perdu une grande partie de son autonomie» (Foucault, 2001: 1228). Relativamente à terceira forma, que ligamos à psicologia, Foucault diz-nos ainda: «Dans le culte californien du soi, on doit découvrir en principe son vrai moi en le séparant de ce qui pourrait le rendre obscur ou l'aliéner, en déchiffrant sa vérité grâce à une science psychologique ou psychanalytique qui prétend être capable de vous dire quel est votre vrai moi. Aussi, non seulement je n'identifie pas la culture antique de soi à ce qu'on pourrait

Mas qual é, afinal, esta dimensão puramente ontológica da dobra? Como vimos já, a dobra produz-se no fora, criando uma zona vivível e habitável, um «forro» do fora. Mas através de que processos? De que modo é que o fora, mais longínquo que todo o exterior e mais próximo que todo o interior, se dobra num dentro? Se podemos considerar o corpo como esta dimensão «mais próxima que todo o interior» – libertado da subordinação à sua representação subjectiva como unidade orgânica –, encontramos aí a chave de todo o processo de subjectivação: a corporeidade, enquanto plano vital das forças, possui em si o arcano de toda a sensibilidade, inacessível às unidades «ossificadas», «calcificadas», da representação corporal, e o arcano de todo o pensamento, oculto a todas as formas «mentais» da subjectividade, constituindo, a nosso ver, o único e real plano de consistência ontológica do si-próprio.<sup>40</sup> Se o corpo, livre da subordinação à sua representação subjectiva como unidade orgânica, é pleno componente da dimensão de exterioridade do fora, perpassado, constituído por todas as suas intensidades livremente flutuantes, pode, dobrando-se sobre si próprio, auto-afectar-se, criando esse dentro coextensivo ao fora, esta acção – a sua auto-afecção – não se limita, de forma alguma, a ser uma espécie de fechamento sobre a sua própria individualidade, mas tem efeitos em todo o campo de forças no qual se encontra em jogo – rompendo com a unidade diagramática do dispositivo, obrigando-a a redistribuir-se e a recompor-se, insuflando-lhe novas potencialidades providas do fora exterior aos diagramas.

Será unicamente neste sentido que o cuidado de si é já sempre um cuidado do outro. Na verdade, no plano de exterioridade das forças não existe mais qualquer distinção entre «indivíduos», mas apenas, como escreve Deleuze, «individuações por ecceidade», singularidades. O que nos leva a dizer que o nosso si-próprio é de facto «um processo de individuação que diz respeito a grupos ou pessoas» (Deleuze, 2005b: 87), ou seja, que o si-próprio contém em si toda a alteridade necessária ao seu

---

appeler le culte de soi californien, mais je pense qu'ils sont diamétralement opposés» (2001: 1222). Diremos que um cuidado de si que se liberta do cuidado dos outros vigora, em verdade, não como um paradigma, mas como um *exemplo*.

<sup>40</sup> Esta caracterização da corporeidade, ainda que próxima das práticas de si dos Gregos que Foucault analisa, está, porém, muito mais ligada, do nosso ponto de vista, às práticas de si constitutivas de uma ciência tradicional como a alquimia (cf. Evola, 2000: 90-96). Mais próximas de nós estão as análises de Merleau-Ponty da «carne», do «entrelaçamento» e do «quiasma», ainda que, segundo Deleuze, não atinjam plenamente a topologia inerente ao fora e à sua dobra, dado que ainda demasiado submetidas à «presença» fenomenológica (cf. Deleuze, 2005a: 148-152).

processo de subjectivação, que ele é já um outro relativamente a si próprio na dobra que faz sobre si, no dobramento que produz no fora.

É assim que todo o processo de subjectivação é uma *escrita de si*, a escrita de si como um outro, na medida em que, por um lado, toda a escrita se faz e se inscreve no plano da exterioridade, por outro lado, porque o si se escreve a si próprio a partir de um outro, a partir da exterioridade. Um dos exemplos de escrita de si que Foucault analisou foi o dos *hypomnêmata*, pequenos cadernos inicialmente usados pelos Gregos cultos, transformados em livros de vida e guias de conduta. A escrita destes cadernos constituía uma prática de si, uma *mnemotécnica*, o seu uso estabelecia uma relação permanente a si próprio. A escrita consignava-se às suas páginas através de todo o tipo de anotações, citações, fragmentos de obras, exemplos e acções testemunhadas, reflexões de outros e de si próprio, constituindo assim uma «memória material de coisas lidas, ouvidas ou pensadas» (Foucault, 2001: 1237). Contudo, estes cadernos não eram meros «suportes» de memórias destinados a substituir-se à fragilidade da capacidade humana de recordação, eles constituíam «um material e um quadro para exercícios a efectuar frequentemente: ler, reler, meditar, entreter-se consigo mesmo e com outros» (Foucault, 2001: 1238), e deviam, ainda para além disto, ser implantados na alma, encastrados nela, fazendo com que se tornassem parte de si, fazendo com que se tornassem eles mesmos o próprio si. Estes *hypomnêmata* não tinham como objectivo qualquer procura do indizível, de revelar o escondido, de dizer o não-dito, mas de «captar, pelo contrário, o já-dito; recolher aquilo que se pôde ouvir ou ler, e isto para um fim que não é nada mais senão a constituição de si» (Foucault, 2001: 1238).

Esta escrita de si ancorava-se em três práticas fundamentais, 1) a de uma escrita indissociável da leitura, combinando uma aprendizagem por via de elementos exteriores recebidos pela leitura com uma recollecção dessa leitura feita de modo singular, de modo a combater a *stultitia*, gerada pela leitura excessiva, a agitação do espírito, a atenção fugaz, a instabilidade nas opiniões e nos desejos, constituindo um arquivo, garante de uma certa estabilidade; 2) uma prática do díspar e da exterioridade, a inscrição de elementos heterogéneos na escrita, de singularidades e acontecimentos locais e circunstanciais, extraídos das narrativas que lhe pretendessem demarcar um sentido definitivo, irreduzíveis a uma unidade já dada de saber, de doutrina; 3) uma prática da unificação, perfeitamente conciliável com a disparidade e a exterioridade dos elementos heterogéneos, ainda que não operada na forma de

composição do conjunto total, mas no escritor ele mesmo, como resultado dos *hypomnêmata*, da sua escrita e da sua leitura, unificando deste modo os fragmentos heterogêneos pela subjectivação, produzindo um *corpo*.<sup>41</sup>

É a propósito desta noção de *escrita de si* foucaultiana que Deleuze pode afirmar que a relação a si, que a afecção de si por si, tem como verdadeiro nome a *memória*, uma memória do fora «para além da memória curta que se inscreve nos estratos e nos arquivos, para além das sobrevivências ainda presas nos diagramas» (Deleuze, 2005a: 145). Uma memória absoluta, portanto, que se identifica com o próprio esquecimento, que se inscreve na exterioridade e se recolhe na exterioridade em função da contingência das relações de forças existentes num dado campo de poder, em que a dobra vem enfim a confundir-se com o próprio desdobramento, ou a dobra *mais não é do que a dobra do próprio desdobramento*, constituída por sua vez por uma multiplicidade de dobras e desdobramentos singulares – como as dobras nas páginas de um livro que cristalizam em si singularidades, potencialidades do pensamento conservados no tempo, no esquecimento<sup>42</sup> –, verdadeiros núcleos do pensamento para lá de toda a individualidade e de todas as formas.

É só neste sentido que a dobra é efectivamente uma dobra da própria exterioridade e dispersão, coextensiva ao fora, em que o sujeito, enquanto processo de subjectivação, passa efectivamente *para o lado de lá*. Porém, Deleuze alerta-nos para um fenómeno:

Porque a relação a si não continuará a ser a zona reservada e redobrada do homem livre, independente de qualquer «sistema institucional e social». A relação a si entrará nas relações de poder, nas relações de saber. Reintegrar-se-á nesses sistemas dos quais começara por derivar. O indivíduo interior vê-se codificado, recodificado num saber «moral» e, sobretudo, torna-se a questão do poder, é diagramatizado. A dobra é então como que desdobrada, a subjectivação do homem livre transforma-se em sujeição (Deleuze, 2005a: 139).

---

<sup>41</sup> «Le rôle de l'écriture est de constituer, avec tout ce que la lecture a constitué, un "corps" (...). Et ce corps, il faut le comprendre non pas comme un corps de doctrine, mais bien – en suivant la métaphore si souvent évoquée de la digestion – comme le corps même de celui qui, en transcrivant ses lectures, se les est appropriées et a fait sienne leur vérité: l'écriture transforme la chose vue ou entendue "en forces et en sang" (*in vires, in sanguinem*)» (Foucault, 2001: 1241).

<sup>42</sup> «O tempo torna-se sujeito porque é o dobramento do fora e, a este título, faz com que todo o presente entre no esquecimento, mas conserva todo o passado na memória, o esquecimento como impossibilidade do retorno, e a memória como necessidade do recomeço» (Deleuze, 2005a: 146).

Esta sujeição, centro da questão do poder, é operada por via de um *duplo laço político* que Foucault detectou e que é referido por Deleuze e Agamben.<sup>43</sup> Será que esta captura é meramente consequência de uma imprudência no processo de subjectivação ou representará algo de mais fundamental no funcionamento do próprio dispositivo – dispositivo que deve ele próprio produzir linhas de subjectivação para que possa existir? Não estaria a dobra, diferentemente da «resistência», como vimos, em condições de escapar, de se abrigar desta recaptura? A resposta aqui será negativa, simplesmente porque a dobra não é dobrada de uma vez por todas, ela é apenas a dobra do próprio desdobramento, constituindo assim uma re-flexividade infinita (reflexividade das forças e não de uma consciência).

### 2.3. Dispositivo e Subjectivação

Como o mostrámos, para Agamben, todo o dispositivo é definido por uma função unitária, função de resposta a uma urgência. É a partir desta função que Agamben define o dispositivo fundamentalmente pela via da subjectividade, caracterizando-o, acima de tudo, como «uma máquina que produz subjectivações», o que faz igualmente dele «uma máquina de governo» (Agamben, 2007: 42). Todo o dispositivo implica um processo de subjectivação e é isso que caracteriza a sua «governamentalidade», subjectivação essa sem a qual o dispositivo se reduziria a um puro exercício de violência.<sup>44</sup>

O termo «subjectivação», como vemos, oscila entre dois sentidos polares; ainda que se trate sempre de uma subjectivação *do* dispositivo, o sentido flutua aqui com o próprio sentido do genitivo entre uma significação «subjectiva» e uma significação «objectiva». A subjectivação comporta, assim, a produção de um sujeito enquanto

---

<sup>43</sup> Deleuze diz-nos que esta sujeição «por um lado, é “a submissão ao outro pelo controlo e pela dependência”, com todos os processos de individualização e de modulação que o poder instaura, exercido sobre a vida quotidiana e sobre a interioridade daqueles a que chamará seus sujeitos-súbditos; por outro lado, é “o apego (de cada um) à sua própria identidade pela consciência e pelo conhecimento de si”, com todas as técnicas das ciências morais e das ciências humanas que vão formar um saber do sujeito» (2005a: 139).

<sup>44</sup> Esta função da subjectivação enquanto «sujeição» está presente nas análises de Foucault, quando ele nos fala em «modes d’objectivation qui transforment les êtres humains en sujets» (Foucault, 2001: 1042) e nos diz que, fazendo reverberar na própria noção de «sujeito» o duplo laço político do poder em questão, «il y a deux sens au mot “sujet”: sujet soumis à l’autre par le contrôle et par la dépendance, et sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou connaissance de soi. Dans les deux cas, ce mot suggère une forme de pouvoir qui subjugue et assujettit» (2001: 1046).

«sujeição» ao dispositivo, comportando igualmente uma dimensão objectiva, dado que o sujeito é uma objectivação das formas pressupostas pelas relações de poder imanentes ao dispositivo. É desta objectividade, das relações concretas que o sujeito assume nos seus gestos, acções, comportamentos, pensamentos, que emerge a subjectividade, mesmo pensada no sentido clássico, enquanto interioridade reflexiva, identidade pessoal, a partir do momento em que o sujeito se reconhece no seu objecto.

Segundo Agamben, este processo de subjectivação é um processo complexo, composto por várias etapas. Neste ponto, o autor traça uma partição geral e massiva do ser em dois grandes conjuntos ou classes: de um lado, os *seres vivos* ou *substâncias*, do outro, os *dispositivos*, nos quais os primeiros não cessam de ser captados. Como um terceiro – que não é um terceiro termo, conjunto, classe, mas um *entre-deux* –, os *sujeitos*. O sujeito resulta da relação e do «corpo a corpo entre os viventes e os dispositivos» (Agamben, 2007: 32). Estes sujeitos são *insubstanciais*, não se confundem com as substâncias, na medida em que uma mesma substância, pode entrar em múltiplos processos de subjectivação.<sup>45</sup> Assim, retomando a delineação, elaborada no primeiro capítulo, da estrutura agambeniana do dispositivo: de um lado, a ontologia das criaturas, do outro, a *oikonomia* dos dispositivos «que as tentam governar e guiar na direcção do bem» (Agamben, 2007: 32).

Perguntar-se-á, como é que os dispositivos se aplicam aos seres vivos? Agamben considera que os dispositivos constituem, enquanto «máquina de governo», uma «máquina antropológica», que não são um qualquer acidente com que o «homem» se defrontou um dia, mas que são uma componente essencial em todo o «processo de hominização». Deste ponto de vista, Agamben, retomando as análises do zoólogo Jakob von Uexküll – caras a outros pensadores como Heidegger, Lacan e Deleuze –, apela ao conceito de *Umwelt*, mundo-ambiente ou mundo perceptivo dos animais; este conceito, forjado por Uexküll no sentido de proceder a uma desantropologização radical do animal, determina uma multiplicidade de mundos perceptivos, impossível

---

<sup>45</sup> «Par exemple, un même individu, une même substance, peuvent être le lieu de plusieurs processus de subjectivation: l'utilisateur de téléphones portables, l'internaute, l'auteur de récits, le passionné de tango, l'altermondialiste, etc.» (Agamben, 2007: 32) Ressoa aqui a concepção «formal» do dispositivo de Agamben, nomeadamente no modo de entendimento da «insubstancialidade» do dispositivo. Não é que esta insubstancialidade se caracterize necessariamente por uma fantasmagoria; os sujeitos são insubstanciais tão-só na medida em que não coincidem com a substância, em que não têm «o mínimo fundamento no ser».

de reunir num só espaço objectivo ou mundo geral.<sup>46</sup> Este mundo-próprio dos animais é caracterizado pelo seu «ciclo desinibidor-receptor», isto é, um conjunto de «marcos de significação» (*Bedeutungsträger, Merkmalträger*) do mundo exterior, coordenados com os órgãos perceptivos do animal.<sup>47</sup> Quando este ciclo é quebrado ou interrompido, o vivente conhece o tédio, a sua relação às coisas enquanto portadores de significação imediatos é desfeita e suspensa, a totalidade do ente (composta pelos marcos do *Umwelt*) é-lhe negada, retira-se com todas as suas possibilidades, dando lugar ao vazio do Aberto e à sua «possibilização original».<sup>48</sup> Ora, é, contudo, precisamente neste momento, segundo Agamben, que o Aberto é povoado e capturado pelos dispositivos, instalando-se na cisão originária no centro de toda a subjectividade, produzindo uma «esfera separada» que constitui a potência específica do dispositivo e da sua governamentalidade.

Esta cisão é preenchida por *imagens*, puros existentes – gestos, potencialidades, singularidades livres –, seres de geração e não de substância, isto é, cuja existência é sem fundamento, que insistem apenas e unicamente na duração efêmera da sua instanciação – como as imagens num espelho, não são corpos, dado que se o fossem não poderiam ocupar o espaço do corpo que é o espelho, nem são algo como um acidente ou «qualidades secundárias», dado que não se movem com ele, apenas se

---

<sup>46</sup> Neste ponto, Agamben recupera a célebre descrição da carraça do zoólogo: «Imaginons maintenant, suivant les indications de Uexküll, la tique suspendue à son arbuste par une belle journée d'été, plongée dans la lumière du soleil et entourée de toutes parts par les couleurs et le parfum des fleurs des champs, par le bourdonnement des abeilles et des autres insectes, par le chant des oiseaux. Mais l'idylle est déjà finie, car de tout cela la tique n'aperçoit absolument rien» (2006a: 74-75). «Nous imaginons trop souvent que les relations qu'entretient un sujet animal déterminé avec les choses de son milieu ont lieu dans le même espace et dans le même temps que celles qui nous lient aux objets de notre monde humain. Cette illusion repose sur la croyance en un monde unique où se situeraient tous les êtres vivants. Uexküll montre qu'un tel monde unitaire n'existe pas, pas plus qu'un temps et un espace égaux pour tous les êtres vivants. L'abeille, la libellule ou la mouche que nous regardons voler près de nous par un jour ensoleillé ne se déplacent pas dans le même monde que celui dans lequel nous les observons et ne partagent pas avec nous, ni entre elles, le même temps et le même espace» (2006a: 67).

<sup>47</sup> «L'exemple de la tique montre clairement la structure générale du milieu propre à tous les animaux. Dans ce cas particulier, l'*Umwelt* se réduit à trois seuls porteurs de signification ou *Merkmalträger*: 1) l'odeur de l'acide butyrique contenu dans la sueur de tous les mammifères; 2) la température de 37 degrés correspondant à celle du sang des mammifères; 3) la typologie de la peau propre aux mammifères, en général pourvue de poils et irriguée par des vaisseaux sanguins» (2006a: 76).

<sup>48</sup> «Certes, le vivant, de même qu'il ne connaît pas l'être, ne connaît pas non plus le néant; mais l'être n'apparaît dans la "claire nuit du néant" que parce que, dans l'expérience de l'ennui profond, l'homme a pris le risque de suspendre son rapport de vivant avec le milieu» (2006a: 114).



instanciam. O ser destas imagens puras é um «ser especial», um ser sem qualquer realidade contínua e sem qualquer determinação quantitativa, um «ser cuja essência coincide com o seu dar-se a ver, com a sua espécie<sup>49</sup>» (Agamben, 2006b: 78). Estas imagens, enquanto insubstanciais, estão num sujeito, acontecem a um sujeito: «estar num sujeito é (...) o modo de estar daquilo que é insubstancial, isto é, não existe por si só, mas apenas em qualquer coisa outra» (2006b: 76).

O funcionamento do dispositivo consiste na transposição destas potencialidades para uma esfera separada por via da sua identificação numa pessoa, fixando-as numa substância.

A pessoa é a captura da espécie e a sua ancoragem a uma substância, de forma a tornar possível a identificação. Os documentos de identidade contêm uma fotografia (ou outro dispositivo de captura da espécie). (...) O especial deve, pois, ser reduzido ao pessoal e este ao substancial. (...) Personaliza-se qualquer coisa – o que se refere a uma identidade – na condição de sacrificar a sua especialidade (2006b: 81)

Pode parecer contraditório que a «esfera separada» do dispositivo, descrita por Agamben, constitua a unidade substancial da «pessoa», no entanto, deverá dizer-se que a «pessoa», pensada aqui como identificação de um vivente, só se produz a partir do momento em que o ser especial é apropriado através da sua reflexão, reflexão essa que precisa de um «outro» – o dispositivo de captura da espécie – no qual se projectam inicialmente as imagens, de modo a que delas se possa ter consciência e que se possa proceder enfim à sua identificação. Esta esfera separada, enquanto alteridade do dispositivo, é assim o fundamento de toda a subjectivação enquanto sujeição.

Este processo entra, porém, segundo Agamben, numa aceleração inaudita característica da fase extrema de desenvolvimento do capitalismo na qual vivemos:

Ao desenvolvimento infinito dos dispositivos no nosso tempo corresponde um desenvolvimento igualmente infinito dos processos de subjectivação. Esta situação poderia dar a impressão que a categoria da subjectividade própria ao nosso tempo está em vias de vacilar e de perder a sua consistência, mas se se quer ser preciso, trata-se menos de uma ultrapassagem do que de um processo de disseminação que

---

<sup>49</sup> «Espécie» é aqui entendido por recurso à sua etimologia: «O termo *species*, que significa “aparência”, “aspecto”, “visão”, deriva de uma raiz que significa “olhar, ver” e que se encontra em *speculum*, espelho, *spectrum*, imagem, larva, *perspicuus*, transparente, que se vê com clareza, *speciosus*, belo, que se dá a ver, *specimen*, exemplo, signo, *spectaculum*, espectáculo» (2006b: 77-78). «Espécie é aquilo que se oferece e se comunica ao olhar, aquilo que torna visível» (2006b: 80-81).

leva ao extremo a dimensão de mascarada que não cessou de acompanhar toda a identidade pessoal (2007: 33).

É isto que leva Agamben a pensar já não apenas em processos de subjectivação, mas também em *processos de dessubjectivação*, característicos da fase actual do capitalismo. O sujeito destes processos deixa de se caracterizar por uma identidade segura, por uma consciência de si soberana, por uma afirmação autoritária, não é mais o velho sujeito das sociedades disciplinares analisadas por Foucault, trata-se antes de um sujeito destituído da sua subjectividade que, devido à aceleração e disseminação dos processos de subjectivação, perde toda e qualquer estabilidade, aproximando-se de um ponto limite de separação de si mesmo enquanto ser vivo e substância.<sup>50</sup>

Esta constatação de Agamben leva-nos a repensar desde o seu fundamento toda a teoria crítica do poder e toda a política. Desde esta perspectiva, Agamben força-nos a pensar já não simplesmente uma subjectivação do dispositivo – se, de um certo ponto de vista, esta subjectivação se apresentava como uma dessubjectivação do sujeito face às múltiplas formas de sujeição do dispositivo, o dispositivo caracteriza-se agora ele mesmo por uma dessubjectivação –, mas a urgência de uma desactivação total e efectiva dos dispositivos.

---

<sup>50</sup> «Ce qui définit les dispositifs auxquels nous avons à faire dans la phase actuelle du capitalisme est qu'ils n'agissent plus par la production d'un sujet, mais bien par des processus que nous pouvons appeler des processus de désubjection. Un moment de désubjection était bien enveloppé dans tout processus de subjectivation et le Moi da la pénitence, ne se constituait effectivement, comme nous l'avons vu, qu'en se niant; mais aujourd'hui, processus de subjectivation et de désubjection semblent devenir réciproquement indifférents et ne donnent plus lieu à la reconstitution d'un nouveau sujet, sinon sous une forme larvée, et pour ainsi dire, spectrale» (2007: 43-44).

### Capítulo III

#### *Dispositivo e Teletopia*

Repensando o conceito de dispositivo em si, a dimensão ou plano ontológico que lhe é específico, abordaremos neste capítulo a *historicidade* e a *temporalidade* do dispositivo. Só deste modo se tornará claro para nós de que maneira a *subjectivação* implica uma captura efectiva da vida. Veremos, assim, de que modo o dispositivo está plenamente imbricado numa *ontologia do contemporâneo*.

O *contemporâneo*, segundo Agamben (2010a), consiste na cesura imanente ao tempo, situada na não-coincidência do instante temporal consigo mesmo – cesura essa que estabelece o princípio de relação entre tempos distintos.<sup>51</sup> Este princípio configura-se, acima de tudo, por uma *relação com o passado*, na medida em que a contemporaneidade do presente, desactivando a sua presença imediata, o coloca em relação com os indícios e marcas do passado. Através da fractura do contemporâneo, o passado habita o presente.

A contemporaneidade inscreve-se, de facto, no presente assinalando-o acima de tudo como arcaico e só quem percebe no mais moderno e recente os indícios e as marcas do arcaico pode ser seu contemporâneo. Arcaico significa: próximo da *arché*, isto é, da origem. Mas a origem não se situa somente num passado cronológico: é contemporânea do devir histórico e não pára de operar neste (Agamben, 2010a: 26).

Como o mostrámos, o dispositivo é composto por uma dimensão estratificada, o *arquivo*. Este arquivo, pensado como *a priori* histórico,<sup>52</sup> é o que nos permite compreender a história para além da abstracção de uma «história universal» e para além de toda a concepção da temporalidade implicando uma representação do passado como algo já dado, fixado no tempo e, por isso mesmo, perdido. Uma tal concepção, porém, é errónea. Em que «lugar» existirá o passado a não ser nos arquivos? Do passado só o arquivo permanece. Do passado só as potencialidades que persistem no presente preservam propriamente uma existência. Só o arquivo, um arquivo presente,

---

<sup>51</sup> Cf. Agamben, 2010a: 25-29.

<sup>52</sup> O *arquivo* não é um puro transcendental anhistórico, as imagens e os discursos que o compõem possuem uma historicidade relativa a um *corpus* efectivo, a partir do qual se tornam visibilidades e enunciados.

aqui e agora, contém em si os índices do passado, caso o arquivo não existisse não se poderia senão falar do presente.

Contudo, se com um pensamento do dispositivo procuramos um pensamento do *contemporâneo*, devemos questionar-nos acerca das modificações operadas no próprio arquivo com a informatização de todos os «arquivos», deixando assim entrever a relação existente entre o *conceito de arquivo* e a própria historicidade da palavra «arquivo», a partir da qual o conceito se pode renovar. Será possível falar ainda numa dimensão «estratificada», ainda em «sedimentos arqueológicos»? E se sim, de que maneira? Não terão entrado hoje, *de jure*, em circulação todos os arquivos?

Todos os exemplos aos quais faremos apelo ao longo desta secção deverão ser pensados como *paradigmas*, isto é, objectos e fenómenos históricos singulares que apresentam directamente quer a sua própria inteligibilidade quer a inteligibilidade do conjunto de fenómenos aos quais pertencem; apresentação tornada possível a partir de uma operação do pensamento que o desloca da sua referência e do seu uso normais, suspendendo e desactivando o seu carácter de mero dado empírico.

Noutros termos, o paradigma, permanecendo um fenómeno singular sensível, contém de algum modo o *éidos*, a própria forma que se pretende definir. (...) Tomar um exemplo é, então, um acto complexo, que supõe que o termo que opera a função de paradigma seja desactivado do seu uso normal, não para ser deslocado para um outro domínio, mas, pelo contrário, para mostrar o cânone deste uso, que não é possível de apresentar de uma outra maneira (Agamben, 2009: 19-25).

Sob esta perspectiva, consideramos que a apresentação de exemplos de modo paradigmático constitui o único recurso metodológico propriamente filosófico (distinto da metodologia das ciências humanas e sociais) a fenómenos históricos positivos, a objectos ou acontecimentos empíricos. É necessário que os próprios fenómenos estejam numa relação problemática com o conjunto de objectos nos quais eles são incluídos, fenómenos cujo modo de inclusão é sempre uma *inclusão exclusiva*, fenómenos que na sua simples forma são irreduzíveis à sua leitura e interpretação «oficiais». Estes paradigmas, enquanto singularidades irreduzíveis a todo o uso específico, seja maioritário ou minoritário, constituem *inscrições ontológicas de possibilidades* que alteram profundamente o real.

### 3.1. Arquivo e História

Tomemos como exemplo as tecnologias de *cloud computing* («computação em nuvem»). Com estas tecnologias – designadas tecnicamente como «abstracções de sistemas distribuídos» –, os arquivos passam a estar numa «nuvem» e tornam-se acessíveis em tempo real, remotamente, de diversas localizações e terminais. O arquivo é assim duplicado, desterritorializando-se, separando-se dos terminais (depósitos) de origem, dado que os conteúdos da «nuvem» são centralizados em «servidores» separados, de modo a tornar os conteúdos disponíveis aos sujeitos (a um mesmo sujeito) em terminais diferentes. Ou seja, o que nestas tecnologias está em causa não é somente a digitalização dos arquivos, mas a sua transferência, a sua passagem dos terminais para a própria «nuvem» virtual.<sup>53</sup>

Se o arquivo do dispositivo, enquanto arquivo audiovisual, era já virtual, se bem que num sentido muito específico, nomeadamente enquanto sistema geral da transformação e formação dos enunciados e das visibilidades, ou seja, enquanto deposição em camadas virtuais dos enunciados e visibilidades e suas relações, presentes na actualidade de todo o dispositivo, linhas de enunciabilidade e visibilidade, hoje, com a instauração das tecnologias em questão, assistimos ao desmoronamento desta distinção de níveis e planos, com uma passagem do virtual para o nível da própria realidade empírica, do *actual*. E não apenas uma passagem unilateral, mas uma virtualização do actual e uma actualização do virtual, na instantaneidade daquilo que Paul Virilio designa como *teletopia*.

---

<sup>53</sup> Isto vai um passo em frente na passagem, primeiramente apontada por Marx e recentemente discutida por Slavoj Žižek, do lucro à *renda* no capitalismo tardio. Segundo Žižek, o que explica o sucesso de empresas como a Microsoft é a privatização da substância comum do «trabalho imaterial», os seus meios de produção, aquilo que possibilita o «*network*» global – os computadores, o *hardware*, as condições objectivas, materiais do trabalho, apesar de serem, na maior parte dos casos, efectivamente propriedade dos trabalhadores, funcionam apenas por via da sua substância imaterial, o *software* –, e a subsequente cobrança de uma «renda» para o seu uso. O carácter absolutamente global do uso do *software* da Microsoft e de outras empresas do ramo informático leva-nos forçosamente a repensar muitas das categorias marxistas sobre a expropriação (e reapropriação por parte do proletariado) dos meios de produção (ainda que Marx ele próprio tivesse já formalmente previsto a eclosão deste tipo de processos). (cf. Žižek, 2010: 233-234) Com as tecnologias de *cloud computing*, o *software* deixa de depender directamente do *hardware* – o próprio *software* passa para a «nuvem», reside na «nuvem» –, e as relações económicas, de transacção financeira, tornam-se muito mais «flexibilizadas», nomeadamente com a instauração da possibilidade de arrendamento de sectores da «nuvem», disponíveis para computação e armazenamento.

Com efeito, a questão do *instante real* da tele-acção instantânea, vem recolocar os problemas filosóficos e políticos, tradicionalmente presos das noções de *atopia* e *utopia*, em favor daquilo que se denomina já de TELETOPIA, com os inúmeros paradoxos que aqui se revelam (Virilio, 2000: 32).

O que esta *teletopia* implica não se limita à virtualização do arquivo. Com o desenvolvimento das tecnologias de iluminação electro-óptica e da sua *luz indirecta*<sup>54</sup> – uma luz que não mais ilumina os objectos no espaço onde se encontram (como com a luz de um candeeiro), mas que os ilumina, ao invés, num «outro» espaço, como as figuras humanas iluminadas em tempo real nos ecrãs da *régie* de um sistema de televigilância – é o próprio espaço, os diferentes lugares do espaço que passam a coexistir simultaneamente na ubiquidade do tempo real, produzindo, segundo Virilio, uma *comutação de aparências*: «a comutação da emissão e da recepção do sinal vídeo exprime, de facto, no ecrã do terminal, a *mutação-comutação das distâncias* (topologia) *em potência* (tele-topologia), isto é, em energia luminosa, conjugação da cinemática relativista e da óptica ondulatória» (Virilio, 1993: 14).

Nesta *teletopia*, a velocidade automóvel é, assim, substituída pela *velocidade audiovisual*, o que nos leva a reforçar a ideia de uma entrada em circulação do arquivo (audiovisual), a sua passagem de um simples *stock* para uma disponibilidade comutável e comissionável em tempo real: «deste modo, a velocidade audiovisual serve para ver, para ouvir, ou por outras palavras para *avançar na luz do tempo real*, como a velocidade automóvel dos veículos servia para *avançar na extensão do espaço real de um território*» (1993: 21).

Esta entrada em circulação de todos os arquivos vem confirmar a intuição de um pensador como Walter Benjamin, a propósito da «liquidação do valor da tradição na herança cultural» (1992: 79) devida às técnicas de reprodutibilidade em massa do som e da imagem: a discografia, a fotografia e o cinema<sup>55</sup> – neste aspecto totalmente

---

<sup>54</sup> «(...) quando o *tempo real* das teletransmissões em directo se sobrepõe ao espaço real de um país, de uma região efectivamente atravessada, já não basta a simples distinção entre luz natural e artificial: há que acrescentar-lhe ainda a diferença de natureza entre *luz directa* (natural ou artificial) e *luz indirecta*, pois a iluminação electro-óptica substitui doravante a iluminação eléctrica como esta última renovou, no seu tempo, o nascer do dia» (Virilio, 1993: 24).

<sup>55</sup> «No início do século XX, a reprodução técnica tinha atingido um nível tal que começara a tornar objecto seu (...) a totalidade das obras de arte provenientes de épocas anteriores, e a submeter os seus efeitos às modificações mais profundas» (Benjamin, 1992: 76-77). «E quando, em 1927, Abel Gance exclamou entusiasticamente: “Shakespeare, Rembrandt, Beethoven, farão filmes... Todas as lendas, as mitologias e os mitos, todos os fundadores de religiões, sim, todas as religiões... esperam a sua ressurreição, pela luz do filme e os heróis

sobrepujados de forma inaudita pela televisão e pela cibernética, numa espécie de circuito fechado, auto-referente, que aglutina por inteiro a liquidação discográfica, fotográfica e cinematográfica, integrando os arquivos discográficos, fotográficos e cinematográficos, provocando uma liquidação em segundo grau.

Confirmando esta intuição, Jean Baudrillard, por seu lado, escreve:

A história era um mito forte, talvez o último grande mito (...). Era um mito que subentendia ao mesmo tempo a possibilidade de um encadeamento «objectivo» dos acontecimentos e das causas, e a possibilidade de um encadeamento narrativo do discurso. A era da história, se se pode dizer, é também a era do romance. É este carácter *fabuloso*, a energia *mítica* de um acontecimento ou de uma narração, que parece perder-se cada vez mais. (...) É que o próprio cinema contribui para o desaparecimento da história e para o aparecimento do arquivo. A fotografia e o cinema contribuíram largamente para secularizar a história, para a fixar na sua forma visível, «objectiva», à custa dos mitos que a percorriam. O cinema pode hoje colocar todo o seu talento, toda a sua técnica ao serviço da reanimação daquilo que ele próprio contribuiu para liquidar. Apenas ressuscita fantasmas e aí se perde ele próprio (Baudrillard, 1991: 65).

Segundo Walter Benjamin, a reprodução técnica de uma obra de arte faz com que esta perca o seu aqui e agora, «a sua existência única no lugar em que se encontra» (1992: 77). Esta originalidade da obra é aquilo que constitui, simultaneamente, a inscrição histórica, material, das modificações temporais da obra e das relações de propriedade por que passou – as primeiras detectadas por processos físico-químicos e as segundas através de uma tradição que remonta ao passado, necessariamente traçada a partir do ponto onde se encontra o original. O que a reprodução técnica produz num objecto histórico como uma obra de arte singular é, assim, a perda da história nele inscrita: «mesmo na reprodução mais perfeita falta *uma* coisa: o aqui e agora da obra de arte – a sua existência única no lugar em que se encontra. É, todavia, nessa existência única, e apenas aí, que se cumpre a história à qual no decurso da sua existência ela esteve submetida» (Benjamin, 1992: 77).

Contrariamente à reprodução manual, em que o original mantém a sua autoridade relativamente à cópia, o mesmo não se passa com a reprodução técnica; em primeiro lugar, dado que uma fotografia de um objecto produz uma imagem realmente distinta

---

acotovelam-se às portas”, estava, provavelmente sem querer, a dirigir o convite a uma liquidação total» (Benjamin, 1992: 80). Hoje, para além deste fenómeno surge um outro, com a compra dos direitos de imagem de estrelas de cinema mortas para, através do uso de técnicas de computação gráfica, contracenarem com estrelas actuais em filmes rodados presentemente.

daquilo que é possível na óptica natural e na simples percepção humana<sup>56</sup> e, em segundo lugar, pela mudança espaço-temporal que opera sobre o original reproduzido, nomeadamente pela sua transposição para o espaço-tempo do sujeito que a apreende, ou seja, pela sua desterritorialização e dessubstancialização.<sup>57</sup> São estes factores implicados na reprodutibilidade técnica da obra de arte – *massificação, desterritorialização, dessubstancialização* – que conduzem à liquidação consumada de toda a história por meio da sua reprodução, isto é, da sua contemporização pela discografia, pela fotografia e pelo cinema, operando assim, com a perda do «original», uma duplicação a larga escala de toda a realidade.<sup>58</sup>

A história faz assim a sua entrada triunfal no cinema a título póstumo (o termo «histórico» teve a mesma sorte: um momento, um monumento, um congresso, uma figura «históricos» são com isso mesmo designados como fósseis). A sua reinjecção não tem o valor de uma tomada de consciência, mas de nostalgia de um referencial perdido (Baudrillard, 1991: 61).

Com a realidade teletopológica do vídeo, da televisão e, acima de tudo, do «ciberespaço», é atingida uma verdadeira *instantaneidade* desta contemporização. Ou seja, aquilo que foi tornado possível pela reprodutibilidade técnica das obras de arte, a desterritorialização e dessubstancialização de todo o arquivo (audiovisual), a actualização e presentificação de todo o passado, com o *medium teletopológico* do tempo real – tornado possível pela televisão, pelas telecomunicações, pela *internet* – é esse arquivo contemporâneo que se torna comutável e disponível em qualquer lugar do espaço, que se torna *ubíquo*, vindo toda a história – duplicada pela contemporização do arquivo – a consistir no tempo único, tempo real, do instante.

A profundidade de tempo sucedendo assim às profundidades de campo do espaço sensível, a comutação do interface suplantando a delimitação das superfícies, a

---

<sup>56</sup> «(...) a reprodução técnica surge como mais autónoma do que a manual. Na fotografia pode, por exemplo, salientar aspectos do original, que só são acessíveis a uma lente regulável e que pode mudar de posição para escolher o seu ângulo de visão, mas não são acessíveis ao olho humano ou, por meio de determinados procedimentos como a ampliação ou o retardador, registar imagens que pura e simplesmente não cabem na óptica natural» (Benjamin, 1992: 78).

<sup>57</sup> A catedral abandona o seu lugar para ir ao encontro do seu registo num estúdio de apreciador de arte, a obra coral, que foi executada ao ar livre ou numa sala, pode ser ouvida num quarto (Benjamin, 1992: 78).

<sup>58</sup> A própria «autenticidade», enquanto carácter original da obra, não se mantém no seu domínio próprio, mas, pela sua diferenciação e gradação relativamente aos objectos reproduzidos, às duplicações, às cópias, adquire um valor e uma função que não teria – nomeadamente o seu valor no mercado da Arte – se não tivesse entrado ela própria no domínio do reproduzível, determinando-se em e por este.



transparência renovando as aparências (...), numa duração cujo padrão será menos o *tempo que passa* da história e da cronologia do que o *tempo que se expõe* instantaneamente; o tempo deste instante sem duração, um «tempo de exposição» (de sobre-exposição ou de sub-exposição) de que as técnicas fotográficas e cinematográficas teriam prefigurado a existência (...) (Virilio, 1984: 77).

### 3.2. Contemporaneidade e Instantaneidade

O *eterno retorno* – tal como Deleuze o pensa a partir de Nietzsche –, enquanto afirmação tautológica do devir e do tempo, decorre de um *pensamento do instante*. A primeira coisa a afirmar do instante é que ele é diferido, que o instante enquanto ponto fixo não tem nem pode ter existência, dado que se fosse realmente fixo não poderia passar, não poderia devir. Se o devir fosse o devir de alguma «coisa», necessariamente essa «coisa» teria de começar a devir e, portanto, de se pressupor um estado subtraído ao devir. É na medida em que o devir não pôde nunca começar a devir que a infinidade do tempo passado é afirmada. Assim, se o devir tivesse um estado final, já o teria atingido e cessado de devir, justamente devido à infinidade do tempo passado.

A infinidade do tempo passado significa apenas isto: o devir não pôde começar a devir, não é algo que deveio. Ora, não sendo algo que deveio, não é do mesmo modo um devir qualquer coisa. Se não deveio, seria já o que devem, se ele devesse qualquer coisa. Quer dizer: o tempo passado sendo infinito, o devir teria atingido o seu estado final, se tivesse um. E, com efeito, é a mesma coisa dizer que o devir teria atingido o estado final se tivesse um e que não teria saído do estado inicial se tivesse um (Deleuze, 2001: 73).

O instante, ao invés de ser considerado como um ponto de ser no sentido restrito em que o devir se consolida num estado de coisas, deve ser antes pensado, de acordo com Deleuze, como o instante que passa, como um «agora» que é simultaneamente passado, presente e futuro, um ter-sido-por-vir. É esta potenciação do instante, a sua diferença imanente, que funda a relação sintética com todos os outros instantes. Este facto é o que nos força a pensar o devir como o que não pôde começar e não pode acabar de devir. Mas, ao mesmo tempo, basta este pensamento para cessar a oposição entre «ser» e «devir». O ser afirmado do devir, é esse o eterno retorno.

Na expressão «eterno retorno» comete-se um contra-senso quando compreendemos: retorno do mesmo. Não é o ser que retorna, mas o próprio retornar constitui o ser

enquanto se afirma do devir e do que passa. Não é o uno que retorna, mas o próprio retornar é o uno que se afirma do diverso ou do múltiplo (Deleuze, 2001: 75).

No eterno retorno este instante é infinitamente repetido. Se o é infinitamente, então, ele já é repetido, ou seja, não é actual, mas *virtual*. Se todos os instantes se repetem neste instante, dado que todo o instante é repetido no eterno retorno, então todos os acontecimentos são virtuais, incluindo este, aqui e agora. A *instância do instante* é portanto o próprio Virtual. A pura consciência do instante não possui uma recordação da repetição, por duas razões: 1) se o instante é o mesmo, a recordação do mesmo não é possível, dado que pressuporia dois estados diferentes, sendo um deles aquele a partir do qual seria recordado o outro e 2) se o instante é infinitamente repetido não há um instante original que pudesse funcionar como ponto de referência do instante presente. A pura consciência, enquanto consciência *do* instante, é assim sem memória e, portanto, puro esquecimento.

Que a consciência seja sem memória não é o mesmo que afirmar que não há memória. No ser do devir que é o eterno retorno o que se passa fora do domínio da consciência é algo de qualitativamente distinto dele. Uma consciência reflectida, isto é, já não uma pura consciência, mas uma consciência em segundo grau, produzida através de uma forma de memória como acumulação de representações, existe somente segundo a suposição de pontos fixos substanciais que são, justamente, representados a e por esta consciência. Todavia, isto é aquilo que, de acordo com o pensamento do eterno retorno, é propriamente inexistente, ilusório. A experiência inconsciente e virtual do eterno retorno constitui, deste modo, um plano de imanência que difere por inteiro, de direito, da experiência consciente e actual.

Por outro lado, é o princípio do eterno retorno que leva igualmente Deleuze a pensar a noção de «passado puro» ou «passado *a priori*», um passado contemporâneo de si enquanto presente. A questão na qual Deleuze insiste é: o que faz com que o presente passe? O que responde a esta questão é justamente a noção de *passado puro*.

Em primeiro lugar, o passado começa por ser concebido como o elemento geral em que se visa cada antigo presente que nele se conserva; sendo assim, o antigo presente é «representado» enquanto presente pelo actual. Porém, para que o antigo presente possa ser representado no actual é necessário que o actual seja representado nesta representação, que se represente a si mesmo enquanto representação. Deleuze chama a este princípio de representação *síntese activa da memória*: «deste modo,

pode-se chamar de síntese activa da memória o princípio da representação sob este duplo aspecto: reprodução do antigo presente e reflexão do actual» (2000: 157). Esta reflexão é operada através da referência do presente actual ao antigo no próprio momento da reprodução deste último. Contudo, para que o presente se possa referir ao passado, para que o antigo presente se possa reproduzir e para que o presente actual se possa reflectir, o elemento puro do passado, como passado em geral, deve ser pressuposto. Com esta inflexão, Deleuze introduz um outro princípio, a *síntese passiva da memória*.

É pelo elemento puro do passado, como passado em geral, como passado *a priori*, que tal antigo presente é reprodutível e que o actual presente se reflecte. Em vez de derivar do presente ou da representação, o passado é suposto por toda a representação. (...) A síntese passiva da memória constitui o passado puro no tempo e faz do antigo presente e do actual (...) os dois elementos assimétricos deste passado como tal (Deleuze, 2000: 157).

Para que o passado seja constituído enquanto tal ele não pode depender nem do antigo presente nem do actual, caso contrário apenas seria pensado como um presente de segunda ordem. Com efeito, o presente só pode «passar» se for simultaneamente passado e presente, se contiver em si o passado enquanto fundamento da «passagem». É isto que, segundo Deleuze, determina a contemporaneidade do passado com o presente.

Nunca um presente passaria se ele não fosse «ao mesmo tempo» passado e presente; nunca um passado se constituiria se ele não tivesse sido constituído «ao mesmo tempo» em que foi presente (...). É porque o passado é contemporâneo de si como presente que *todo* o presente passa, e passa em proveito de um novo presente (2000: 158).

Por outro lado, sendo assim, o passado coexiste com o novo presente em relação ao qual ele é passado; o passado faz ao mesmo tempo passar um dos presentes e advir o outro, *sem que ele próprio passe ou advenha*: «eis porque, em vez de ser uma dimensão do tempo, o passado é a síntese do tempo inteiro, de que o presente e o futuro são apenas dimensões» (Deleuze, 2000: 158). Este passado puro não tem uma *existência*; diferentemente do presente, *insiste* com e no antigo presente e *consiste* com e no presente actual – não sendo representado nem objecto de representação, o passado puro é a própria substância do tempo: «com efeito, quando dizemos que ele é contemporâneo do presente que ele foi, falamos necessariamente de um passado que nunca foi presente, pois ele não se forma “após”» (Deleuze, 2000: 158).

Recapitulando, o eterno retorno leva-nos a pensar tanto uma *contemporaneidade* como uma *instantaneidade do passado*. Com esta instantaneidade do passado, o presente é nadificado e suspenso, isto é, o presente deixa de existir substancialmente como presente e passa a ser uma região do passado puro. Esta abolição da substancialidade do presente, abole igualmente a sua representação. O presente torna-se uma *multiplicidade na qual diversos tempos e diversos espaços coexistem*, constituída por *objectos virtuais*, objectos parciais irredutíveis à representação espaço-temporal de uma consciência subjectiva.<sup>59</sup>

Nunca se opôs melhor o presente que passa, e que se leva consigo, ao passado puro, cuja universal mobilidade, universal ubiquidade, faz passar o presente e perpetuamente difere de si mesmo. O objecto virtual nunca é passado em relação a um novo presente; do mesmo modo, ele não é passado em relação a um presente que ele foi. É passado como contemporâneo do presente que ele é, é passado num presente imobilizado (Deleuze, 2000: 186).

Não coincidirá esta definição de *passado puro* de Deleuze com aquilo que designámos *contemporização do arquivo*? Não será esta ubiquidade do passado puro a mesma ubiquidade que caracteriza a teletopia do tempo real, segundo Virilio?

### 3.3. Dispositivo e *Medium* Teletopológico

O que justifica esta equivalência é, intuímos-lo já, de um lado, a presentificação de todo o passado enquanto arquivo – que parece confundir-se com a «passagem» de todo o presente –, do outro, a comutação das aparências, a coexistência de diferentes locais do espaço num mesmo tempo, na ubiquidade do tempo real. Se levarmos até ao fim esta equivalência, devemos integrar no *medium* teletopológico do tempo real não somente a audiovisualidade do arquivo mas também o plano de forças do dispositivo (cuja definição elaborámos já nos capítulos precedentes). Esta integração explica-se assim que assumimos plenamente a multiplicidade dos objectos virtuais distribuídos

---

<sup>59</sup> «O objecto virtual é um objecto *parcial*, não simplesmente porque lhe falte uma parte permanecida no real, mas em si-mesmo e para si-mesmo, pois ele fende-se, desdobra-se em duas partes virtuais uma das quais falta sempre à outra. Em suma o virtual não está submetido ao carácter global que afecta os objectos reais» (Deleuze, 2000: 183). «Mas o que qualifica o objecto virtual é o passado puro, tal como foi definido anteriormente como contemporâneo do seu próprio presente, preexistindo ao presente que passa e fazendo passar todo o presente. O objecto virtual é um trapo de passado puro» (2000: 185). «Contemporâneo de si como presente, sendo para si mesmo o seu próprio passado, preexistindo a todo o presente que passa na série real, o objecto virtual é passado puro» (2000: 186).

neste *medium*, multiplicidade essa que mais não é do que a multiplicidade das próprias forças e das corporações geradas na sua relação.

Sabemos que o *medium* das forças se define, duplamente, pelo elemento da *distância* – ao qual corresponde o conceito de teletopia (*têle* do grego «à distância») – e pelo elemento da exterioridade. O *medium* teletopológico, para além de não ser objecto de representação, não vigora sob o modo da representação, mas sob o modo de uma *apresentação*:

Como não entrever aqui o carácter essencial do vídeo: não já a «representação» mais ou menos actualizada de um facto, mas a *apresentação em directo de um lugar*, de um meio electro-óptico, resultado aparente de uma *mise-en-onde do real* tornada possível pela física electro-magnética? (Virilio, 1993: 12)

Este *medium* possui uma energia própria, *energia cinemática* da velocidade audiovisual, distinta da energia potencial e da energia cinética de um corpo.

De facto, se os físicos distinguem sempre dois aspectos da energética: a *energia potencial* e a *energia cinética*, a que provoca o movimento, talvez convenha, noventa anos após a invenção do travelling cinematográfico, acrescentar uma terceira, a *energia cinemática*, aquela que resulta do efeito do movimento e da sua maior ou menor rapidez sobre as percepções oculares, óptica e opto-electrónica (Virilio, 1993: 43).

Porém, esta não é a única energia teletópica característica deste *medium*; com a invenção e desenvolvimento da *domótica* (automação do ambiente doméstico), um sujeito pode activar à distância os diferentes aparelhos domésticos, quer através do telecomando, quer do comando de voz, mesmo que não esteja presente no local – o que não é sinal de soberania do sujeito, pelo contrário, dado que o controlo à distância faz com que sejam os aparelhos a habitar o sujeito, tornando-se virtualmente presentes nele, da mesma maneira que ele se torna presente neles à distância.

A velocidade (electromagnética) rege a arquitectura, tal como a luz (eléctrica) ilumina os seus volumes. Em última análise, o homem já não está propriamente *dentro* da arquitectura, é a arquitectura do sistema electrónico que o invade, *que está dentro dele*, na sua vontade de poder, nos seus reflexos, nos seus mais ínfimos desejos, e isto a qualquer hora do dia e da noite (...). Controlar o meio ambiente é, assim, não tanto mobilá-lo ou habitá-lo como *ser-se habitado*, fagocitado pelos órgãos domésticos que o povoam (...). «Tele-presente», o ser, o habitante dos lugares de comodidade telemática, está na posição de um taumaturgo: à *omnividência* da súbita trans-aparência das coisas, soma-se um outro atributo divino, a *omnipresença* à distância, espécie de tele-cinese electromagnética. Deste modo, a casa é literalmente assombrada pelo espírito, pela vontade de poder do seu ocupante, estando este último,

em contrapartida, constantemente assoberbado pelo seu edifício (Virilio, 1993: 100-101).

A par dos conhecidos simuladores de ambientes virtuais sobre os quais o homem *age realmente sobre objectos virtuais*, pelo movimento dos membros corporais através de detectores que o equipam, com o controlo domótico do ambiente real o homem *age virtualmente sobre objectos reais*.

Perante esta imbricação desmesurada da acção e da tele-acção, da presença e da tele-presença à distância, a intensidade dos sinais de transmissão das máquinas e a intensidade dos impulsos nervosos do ser confundem-se para obliterar, juntamente com a extensão do espaço sideral, a do corpo animal... O *corpo energético* transfere-se para a máquina, ou mais precisamente, as ordens de locomoção transferem-se de «corpo» para corpo, de aparelho para aparelho, *sem contacto de espécie alguma com qualquer superfície*: a interface «homem-máquina» elimina sucessivamente todos os suportes físicos, realizando assim uma IMPONDERABILIDADE constante entre o ser e o lugar; o famoso TEMPO REAL contribui para exterminar, com o espaço real, os corpos nele contidos, em duvidoso proveito de uma virtualização integral quer da extensão, quer da duração (Virilio, 1993: 103).

Perguntar-se-á agora: qual é afinal o lugar dos dispositivos neste *medium* teletopológico? As análises de Paul Virilio ajudam-nos a compreender as modificações profundas que os paradigmas técnicos provocaram no real, conduzindo a este *desmoronamento de planos*, a este curto-circuito entre o actual e o virtual na ubiquidade do tempo real. Ainda que Virilio insista na *trajectividade* como dimensão específica deste *medium*, distinta de toda a objectividade e subjectividade – «trajectividade» que está bastante próxima do carácter «linear» do dispositivo –, as suas descrições conduzem todas – por via de uma abstracção de todos os paradigmas técnicos do capitalismo tardio – a uma mesma constatação formal, a da *instantaneidade*, da *imediaticidade*, da *ubiquidade* do real sob o modo do *tempo real*. Aceitando a hipótese fundamental de Virilio, a nossa tese é a de que os dispositivos são, por um lado, *aquilo que preenche este medium*, por outro lado, *aquilo que constitui este medium*, sendo, em última instância este *medium* teletopológico o próprio *medium do dispositivo* enquanto tal.

Admitindo esta tese, vemos que possuímos agora uma dupla componente, ou melhor, *dois modos de compreensão do dispositivo*: um modo formal e um modo de conteúdo. De um lado, o dispositivo enquanto conceito e paradigma do *medium* teletopológico, do outro, o dispositivo na sua concretude prática, dispositivos

concretos constituindo os conteúdos específicos desse *medium*, variáveis de caso para caso.

Estes últimos, dado que agora pensados por relação com a sua ideia paradigmática – *a teletopia do dispositivo* – perdem todo o seu contexto histórico, quer pensado enquanto continuidade, quer pensado enquanto descontinuidade. Como notámos, restavam algumas ambiguidades na definição deleuziana do dispositivo, com base na obra de Foucault, nomeadamente a respeito da sua relação com a história. Se os dispositivos estavam ligados a «formações históricas» – ligados também a uma certa concepção «epocal» da história –, se se chegavam a confundir com estas, com a liquidação teletópica da história na ubiquidade do tempo real, estes dispositivos são eles próprios desenraizados, desterritorializados, de todos os seus vínculos históricos, produzindo-se uma proliferação infinita de dispositivos, de uma multiplicidade de dispositivos com os seus arquivos próprios, consistindo na instantaneidade global de um tempo único, de um tempo que traça uma diagonal entre todas as épocas subsumindo-as na sua contemporaneidade – ou, para sermos rigorosos quanto aos efeitos desta instantaneidade, na sua *intemporalidade*: «Com efeito, pode-se ainda falar de um mundo *contemporâneo*? Não se deverá falar antes da antropologia de um mundo não *intemporal*, mas *intemporâneo*?» (Virilio, 2007: 13). Na verdade, é unicamente a partir desta alteração profunda no modo histórico de toda a existência humana que podemos efectivamente conceber o dispositivo deste modo.

Numa obra vídeo contemporânea, intitulada *Le Dispositif*, de Thomas Bertay e Pacôme Thiellement – uma série de 52 vídeos acessível na rede global –, cada vídeo, cada «dispositivo», é constituído por uma *montagem de arquivo*, pela montagem de registos vídeo heteróclitos, provindos de várias fontes. Sem querermos entrar numa análise específica dos conteúdos concretos de cada «dispositivo», a sua simples forma dá-nos imediatamente a pensar. Todo o dispositivo é uma *montagem de arquivo*, isto é, a consistência virtual e fragmentária dos elementos de um arquivo. Devemos porém pensar nestes elementos, afirmámo-lo já, não como unidades particulares – cuja soma constituiria o todo do arquivo – mas como *objectos parciais*. Estes objectos caracterizam-se por adquirirem unidade somente a partir da sua disposição numa rede diferencial de objectos sem qualquer identidade prévia a essa mesma disposição. Se todo o arquivo é constituído por elementos e esses elementos são, enquanto objectos parciais, constituídos pela sua disposição diferencial concreta, encontramos já na composição imanente do arquivo o próprio dispositivo. Se o passado, como vimos, se

constitui de uma só vez no instante presente – este in-stante consistindo somente na pura virtualidade da sua *inexistência* enquanto passado –, uma das implicações desta constituição instituinte é a *intuição*, a *experiência directa*, na i-mediatidade do instante do todo do *seu* passado. Na instanciação do dispositivo todo o seu arquivo é dado como tal na virtualidade imediata da sua disposição para um sujeito que habita a sua cisão constitutiva.

### 3.4. Dispositivo e Controlo

Retomando a tese foucaultiana segundo a qual o capitalismo não se pôde desenvolver sem as tecnologias do poder que possibilitaram o seu advento<sup>60</sup>, diremos que as análises de Virilio prosseguem as análises de Foucault num outro terreno, mostrando como o *capitalismo global*, mundializado, depende de todas as tecnologias da *velocidade* – da velocidade como poder, do poder como velocidade – e, acima de tudo, das tecnologias da *velocidade audiovisual* que vêm recompor e reconfigurar todas as relações sócio-políticas e económicas existentes, produzindo igualmente novos núcleos problemáticos do pensamento. As análises de Virilio foram fundamentais para a noção deleuziana de *sociedades de controlo*<sup>61</sup>, bem como para a definição, de Deleuze e Guattari, de uma *axiomática capitalista*, uma «*axiomática geral dos fluxos descodificados*» (2007: 577) – conceito que, como fundamento de

---

<sup>60</sup> Relativamente às «disciplinas» e à sua «anátomo-política do corpo humano»: «Si le décollage économique de l'Occident a commencé avec les procédés qui ont permis l'accumulation du capital, on peut dire, peut-être, que les méthodes pour gérer l'accumulation des hommes ont permis un décollage politique par rapport à des formes de pouvoir traditionnelles, rituelles, coûteuses, violentes, et qui, bientôt tombées en désuétude, ont été relayées par toute une technologie fine et calculée de l'assujettissement. De fait les deux processus, accumulation des hommes et accumulation du capital, ne peuvent pas être séparés; il n'aurait pas été possible de résoudre le problème de l'accumulation des hommes sans la croissance d'un appareil de production capable à la fois de les entretenir et de les utiliser; inversement les techniques qui rendent utile la multiplicité cumulative des hommes accélèrent le mouvement d'accumulation du capital» (Foucault, 1975: 222). Relativamente aos «controles reguladores» e à sua «biopolítica da população»: «Este biopoder foi, e não se pode duvidar disso, um elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo; este só foi garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e através de um ajustamento dos fenómenos de população aos processos económicos. (...) o ajustamento da acumulação dos homens à do capital, a articulação do crescimento dos grupos humanos com a expansão das forças produtivas e a repartição diferencial do lucro, tornaram-se, em parte, possíveis, graças ao exercício do biopoder sobre as suas formas e com os seus processos múltiplos. O investimento do corpo vivo, a sua valorização e a gestão distributiva das suas forças foram, nesse momento, indispensáveis» (1994: 143).

<sup>61</sup> Cf. Deleuze, 2003: 240.



uma descrição do funcionamento do capitalismo, é, a nosso ver, ainda hoje inteiramente actual e inultrapassado. Com efeito, o capitalismo é fundado num poder inaudito de desterritorialização que escapa por inteiro ao controlo territorial do Estado, convertendo-se o próprio Estado num dos elementos, modelos de realização imanentes, da sua axiomática, caracterizada por uma «organização ecuménica multinacional, constituindo uma potência supranacional de facto, insensível às decisões dos governos» (Deleuze e Guattari, 2007: 578). As «máquinas» que caracterizam esta axiomática, indispensáveis ao seu funcionamento, são, precisamente, as máquinas cibernéticas e informáticas, restaurando uma *sujeição maquínica* característica das sociedades *soberanas e imperiais*, agora fundada já não na transcendência de uma Unidade formal, mas na imanência de uma multiplicidade de fluxos.

Há sujeição quando os homens são eles próprios peças constituintes de uma máquina, que compõem entre si e com outras coisas (animais, utensílios), sob o controlo de uma unidade superior. (...) Quanto à própria axiomática, cujos Estados são modelos de realização, restaura ou reinventa, sob novas formas que se tornaram técnicas, todo um sistema de sujeição maquínica. Não é de modo nenhum um retorno à máquina imperial (...). Mas é precisamente a reinvenção de uma máquina de que os homens são partes constituintes, em vez de ser os obreiros e utilizadores dominados. (...) as máquinas da cibernética e da informação formam uma terceira idade que recompõe um regime de sujeição generalizado: «sistemas homens-máquinas», reversíveis e recorrentes, substituem as antigas relações de sujeição não reversíveis e não recorrentes entre os dois elementos; a relação do homem e da máquina faz-se em termos de comunicação mútua interior e já não de uso ou de acção (Deleuze e Guattari, 2007: 582-583).

A axiomática capitalista caracteriza-se por operar de forma puramente imanente, conjugando fluxos descodificados e desterritorializados com as reterritorializações compensatórias do Estado, produzindo desterritorializações que integra e organiza continuamente.

É neste sentido que Virilio pode dizer que o «turbocapitalismo» da aceleração da informação<sup>62</sup> conduz na realidade, paradoxalmente, a um verdadeiro estado de «sítio», «estado de sítio do tempo, do tempo real da informação pública» (Virilio, 1993: 28). Quando o próprio *tempo* se torna o alvo dos cálculos explícitos do poder é, na verdade, o movimento e o devir que se tornam controláveis, produzindo um «grande encerramento» do próprio tempo, com a extinção progressiva de toda a verdadeira

*duração* em prol de um tempo accidental, um tempo do acidente, daquilo que chega *ex abruptum*, instaurando a par deste estado de «sítio» um verdadeiro *estado de emergência*.

Actualmente, assistimos à proliferação de objectos tais como o *iPhone*, produzido pela multinacional Apple Inc., um telefone portátil, tecnicamente designado como *smartphone*, que já não se reduz às características clássicas de um telemóvel – chamadas, mensagens de texto –, mas que integra toda uma panóplia de funcionalidades vigentes num domínio virtual: acesso à internet e a «redes sociais», leitor de música em mp3, jogos dos mais diversos tipos, desde os mais infantis, mecânicos, até aos jogos de «cultura geral», navegação por GPS, publicitação de eventos, filmes, novidades de celebridades. A presença destes objectos e o seu uso no espaço público adensa uma tendência de privatização do espaço; ao nível das relações conscientes entre os corpos este deixa de ser realmente partilhado, instaurando uma ligação em tempo real com outros espaços, espaços virtuais, que, num verdadeiro volta-face do poder, torna efectivamente possível o rebatimento total do virtual no actual, o seu curto-circuito, instituindo a presença constante, nos movimentos em espaço aberto de um corpo, desse «outro» espaço, que não é senão a aniquilação total de toda a territorialidade em prol da ubiquidade do tempo real. Para além disto, torna também possível – mesmo antes da globalização da pulseira ou do chip RFID (identificação por radiofrequência) – o controlo total e absoluto da *trajectividade*.

A reversibilidade das dimensões é manifesta e observamos que a televigilância dos diversos eventos que se desenrolam por todo o lado no espaço da mundialização se faz acompanhar também, mas subrepticamente, desta geovigilância incessante dos nossos deslocamentos habituais, aquilo que alguns denominam como *traçabilidade* do conjunto dos trajectos do sujeito; a nossa geografia privada desdobrando-se subitamente para se tornar este controlo ponto por ponto, esta trajectografia que permite vigiar a todo o instante a nossa *actividade*, bem como a nossa *interactividade* (Virilio, 2007: 87).

«Trajectografia» esta que não se reduz ao simples traçado da deslocação física e geográfica de um sujeito, mas que se prolonga no traçado dos interesses, dos gostos, das opiniões, por via de uma «análise de conteúdos» estatística incessante, capaz de traçar sistemicamente circuitos privilegiados, esquemas de possibilidades, baseados em pontos nodais, fruto de repetições, subsumindo num único plano as interacções

---

<sup>62</sup> Reforçando-se a noção de entrada em circulação do arquivo por via da *velocidade audiovisual*: «(...) le capitalisme de l'ACCUMULATION historique cède sa preponderance

virtuais e actuais que adquirem assim o mesmo valor. Esta *estatização*, por seu turno, não se limita a recolher e compendiar os dados, transforma-os em tempo real em «sugestões» de trajectos, visando atingir um estado de tautologia total no qual o sujeito, no limite, desaparece por completo, dando lugar unicamente à *sujeição maquínica* de um sistema de controlo absoluto.

## Capítulo IV

### *Dispositivos Mediáticos e Valor de Exposição*

Neste capítulo procederemos a uma releitura do ensaio de Walter Benjamin *A Obra de Arte na Era da sua Reprodutibilidade Técnica*. Aquilo que procuraremos entender a partir deste ensaio é o conceito de *valor de exposição* (*Ausstellungswert*), destacado por Agamben em *Profanações*, e as suas consequências históricas, os efeitos que este novo valor produz na imagem e no seu modo de reprodução social. No próprio momento da sua apresentação inicial por Benjamin, este conceito é por ele intimamente relacionado ao *rosto*. À luz desta relação, veremos de que modo o *rosto*, ele mesmo enquanto conceito, nos permite progredir na compreensão das *sociedades de controlo* e da *axiomática capitalista* que as rege.

Antes de mais, convém sublinhar o facto muitas vezes esquecido e descartado, mas que é, em nosso entender, fundamental para compreender o alcance do ensaio de Benjamin, de que o princípio de análise da reprodutibilidade técnica das obras de arte assenta na análise do modo e das condições de produção capitalistas. Segundo Benjamin, é somente com a reprodutibilidade técnica das obras de arte (em massa) que pela primeira vez a «superestrutura» produtiva retroage e altera a própria «infra-estrutura».<sup>63</sup> Por outro lado, Benjamin propõe-se demonstrar, contra toda a forma de naturalismo, o *condicionamento histórico do modo de percepção sensorial do homem* e, em específico, da sua alteração profunda provocada pela reprodução técnica das obras de arte. O modo desta demonstração parte, não das transformações sócio-

---

<sup>63</sup> «A transformação da superestrutura, que decorre muito mais lentamente do que a da infra-estrutura, necessitou de mais de meio século para tornar válida a alteração das condições de produção, em todos os domínios da cultura» (Benjamin, 1992: 73). Mais tarde, Louis Althusser viria a localizar esta retroacção, a «acção em retorno» da superestrutura sobre a infra-estrutura no âmbito da *reprodução da força de trabalho* e da *reprodução das relações de produção*. O que assegura esta reprodução são, segundo Althusser, os *aparelhos ideológicos de Estado*: «(...) é nas formas e sob as formas da sujeição ideológica que é assegurada a reprodução da qualificação da força de trabalho» (Althusser, 1980: 23). «(...) como é assegurada a reprodução das relações de produção? Na linguagem da tópica (infraestrutura, superestrutura), diremos: é, em grande parte assegurada pela superestrutura, jurídico-política e ideológica» (1980: 53). «Todos os Aparelhos Ideológicos de Estado, sejam eles quais forem, concorrem para um mesmo resultado: a reprodução das relações de produção (...)» (1980: 62-63).

históricas para as transformações nos modos de percepção sensorial, mas destas para aquelas, justificando assim a tese da retroacção da superestrutura sobre a infra-estrutura.

#### 4.1. Reprodutibilidade Técnica e Valor de Exposição

A reprodutibilidade técnica da obra de arte *não* é um fenómeno moderno, tanto a *fundição* – a liquidificação do metal e a sua moldagem – como a *cunhagem* – a estampagem do metal – eram fenómenos da Antiguidade, tanto uma como a outra associadas à produção de moeda. Mais tarde viria a xilografia, a impressão e, no início do século XIX, a litografia, cuja eficiência era consideravelmente maior do que as técnicas anteriores, dado que permitia uma maior variedade de produtos. A litografia permitia algo de inédito até então, designadamente a *ilustração do quotidiano*. Contudo, pouco tempo depois surgiu a fotografia, tendo vindo a destronar praticamente por inteiro a litografia. Com a fotografia «a mão liberta-se das mais importantes obrigações artísticas no processo de reprodução de imagens, as quais, a partir de então passam a caber unicamente ao olho que espreita por uma objectiva» (1992: 76). A razão do sobrepujamento da litografia pela fotografia deve-se a uma questão de pura velocidade, na medida em que o olho apreende mais depressa do que a mão desenha.

Retrocedendo às origens da obra de arte, Benjamin aponta como «o valor singular da obra de arte “autêntica” tem o seu fundamento no ritual em que adquiriu o seu valor de uso original e primeiro» e como «o culto foi a expressão original da integração da obra de arte no seu contexto tradicional» (1992: 82). A obra de arte, no sentido clássico e tradicional, apresentava-se imbuída de uma *aura*, em que o objecto histórico, confundindo-se com um objecto natural, manifestava uma lonjura na sua proximidade mesma, aura que «mais não representa do que a formulação do valor de culto da obra de arte» (1992: 82).<sup>64</sup> Esta aura, signo do *valor de culto* das obras de arte e, por consequente, da sua separação relativamente ao uso comum dos homens, é igualmente a marca da autenticidade do objecto, da sua singularidade, do seu aqui e

---

<sup>64</sup> Podemos definir esta aura como a manifestação, num objecto contemplado, da sua distância e inacessibilidade àquele que o contempla, do seu ser alheio à manipulação, da sua irredutibilidade e indiferença perante a nossa vontade.

agora, da sua existência única no lugar em que se encontra, unicidade que integra em si o seu próprio passado nos traços e vestígios da existência histórica nele inscrita.

Com o surgimento da fotografia e do cinema «a reprodutibilidade técnica da obra de arte emancipa-a, pela primeira vez na história do mundo, da sua existência parasitária no ritual» (Benjamin, 1992: 83).

Assim, Benjamin traça uma distinção entre valor de culto e *valor de exposição*, sendo este o novo valor que a arte adquire com a sua reprodutibilidade técnica, dado o facto de esta se definir, como o vimos, pela sua capacidade de desenraizar a obra de arte de todo o seu contexto «natural», de a deslocar no espaço e no tempo, de a *desterritorializar*, de a *dessubstancializar*, bem como de visar agora à sua própria exposição, diferentemente das obras de arte sob o signo da aura.

Contrariamente ao valor cultural, que a obra de arte adquiria conforme servia os fins de culto a que se prestava ou, mais tarde, após a Renascença, quanto mais «autêntica» era considerada, o valor de exposição de uma obra, por seu turno, tornou-se tanto maior quanto maiores eram as oportunidades da sua exposição a um maior número de pessoas. O aparecimento de algo como um valor de exposição, pelo aumento exponencial das possibilidades de exposição de uma obra, traduziu-se, segundo o autor, numa alteração *qualitativa* da sua natureza, o que o leva a considerar que:

A obra de arte, devido ao peso absoluto que assenta sobre o seu valor de exposição, passou a ser uma composição com funções totalmente novas, das quais se destaca a que nos é mais familiar, a artística, e que, posteriormente, talvez venha a ser reconhecida como acidental (1992: 87).<sup>65</sup>

---

<sup>65</sup> A este propósito, Benjamin cita Bertolt Brecht: «se o conceito de obra de arte já não é aceitável, relativamente à coisa que surge quando uma obra de arte é transformada em mercadoria, então temos que abandonar esse conceito» (apud Benjamin, 1992: 87). Sustentamos que esta é de facto a posição de Walter Benjamin, para quem o «artístico» se tornou uma dimensão, por assim dizer, «regional» da economia política, que, em última instância, se converte em alvo predilecto de uma crítica ideológica, dado que, tendo os objectos artísticos perdido aquilo que eminentemente os caracterizava, a aura, somente pode recair sob esta designação – arte – aquilo que unicamente serve para se estabelecer enquanto «espectáculo», impedindo o seu livre uso pelo homem, capturado pelo poder numa esfera separada. Inversamente, ela pode, em certas condições especiais, adquirir, pela perda do seu fundamento, uma capacidade única de politização do domínio social e um carácter emancipatório que não possuía tradicionalmente, tornando-se capaz de abrir novas dimensões ontológicas, de ser realmente criativa, no sentido mais profundo deste termo. Ou seja, um novo conceito de arte, irreduzível à economia política, só pode passar pela perda total da sua identificação como objecto artístico; arte é, deste modo, aquilo cuja diferença relativamente à

Contudo, Benjamin identifica o último reduto do valor cultural da imagem no *rostro humano*, tal como este vigora no próprio *medium* da exposição: «no culto da recordação dos entes queridos, ausentes ou mortos, o valor de culto da imagem tem o seu último refúgio. Na expressão efémera de um rosto humano acena pela última vez, a aura das primeiras fotografias» (1992: 87).

Analisando o *cinema* como o *medium* perceptivo que leva a cabo todas as tendências do processo massificado da reprodutibilidade técnica, pela conjugação inevitável de som e imagem no filme sonoro, Benjamin mostra-nos de que modo este se separa do *teatro* enquanto forma de arte tradicional. No teatro, o actor representa para um público, cuja presença física o obriga a moldar a sua actuação, no cinema o actor representa para uma *máquina*, para um *equipamento*, que possui uma série de critérios imanentes, aos quais o actor se tem de adequar – daí a necessidade, na rodagem de um filme, de diversos *takes*, de modo a acertar as posturas, os posicionamentos, os gestos do actor às exigências da maquinaria, sendo a função do director de fotografia a de saber ler essas mesmas exigências e de servir de mediador entre estas e a actuação do actor. A representação do actor é submetida a uma série de testes ópticos. Os espectadores, não estando na presença real do actor e não sendo perturbados por ele, assumem uma posição segura e distanciada, identificando-se directamente com o próprio equipamento, isto é, também eles testando e avaliando o actor.

Por outro lado, a representação do actor de cinema é totalmente fragmentária e dispersa, isto é, os diversos planos em sequência do filme são rodados de forma descontínua, impedindo-o de se identificar plenamente com um papel (contrariamente a tantas tentativas da indústria cinematográfica em mostrar o contrário): uma pequena cena filmada agora, outra depois, após diversas tentativas, um plano fixo mais prolongado, uma cena de perseguição rodada em vários dias, em interiores e exteriores, etc. Fragmentos esses que são posteriormente montados, i.e., recortados, distribuídos, reunidos, compostos.<sup>66</sup>

O actor de cinema apresenta-se, assim, não a um público como outrem, mas a si próprio perante a câmara.

---

não-arte é imperceptível ou problemática. A «morte da arte», nestes termos, caracterizar-se-ia unicamente pelo facto de a arte não ser senão arte.

<sup>66</sup> «Trata-se de necessidades elementares da maquinaria que dispersam a representação do actor numa série de episódios que é preciso depois montar» (Benjamin, 1992: 94).

A estranheza do actor perante o equipamento (...), é essencialmente do mesmo tipo da estranheza que se sente perante a própria imagem reflectida no espelho. *Mas agora, a imagem é separável da pessoa, é transportável.* (...) O actor de cinema, quando está perante a câmara, sabe que em última instância está ligado ao público (...) dos receptores, que constituem o mercado. Este mercado, no qual o actor empenha não só a sua força de trabalho, mas também todo o seu ser, no momento em que efectua um determinado desempenho, é-lhe tão inacessível como qualquer produto feito numa fábrica (Benjamin, 1992: 94-95).<sup>67</sup>

Contrariamente ao teatro, em que o actor não podia ser espectador de si próprio, o actor de cinema, devido à separação de si da sua imagem é, efectivamente, espectador de si próprio. Esta despersonalização radical do actor, o registo da sua imagem nos e pelos dispositivos de captação e a sua subsequente exposição e distribuição no *medium* – operando uma mediação entre o actor e o seu público, no qual ele próprio está incluído (operando assim uma mediação no interior do actor ele mesmo) –, engendra novas formas de ansiedade, é por isso que:

O cinema reage ao aniquilar da aura, com uma construção artística da «*personality*» fora do estúdio. O culto da «estrela», promovido pelo capital cinematográfico, conserva a magia da personalidade que, há muito, se reduz à magia pútrida do seu carácter mercantil (Benjamin, 1992: 95).

Não devemos passar ao lado da dimensão paradigmática da exposição benjaminiana do cinema. Se atentarmos ao facto acima mencionado da perda de aura da obra de arte, como aquilo que faz dela um fenómeno propriamente «artístico» e, por outro lado, aos exemplos que Benjamin afere sobre o extravasamento da dimensão cinemática na realidade quotidiana – o caso de «exames de aptidão profissional», em que um candidato a um emprego numa empresa se vê obrigado a representar um papel adequado às supostas exigências de um comité especializado de avaliação, o caso da política, em que o discurso de um governante é captado pelos *media*, permitindo a divulgação da sua imagem e discurso a um elevado número de pessoas –, estaremos assim em condições de pensar a cinematização paradigmática de todo o domínio social e da própria realidade. Com efeito, «*qualquer homem, actualmente, pode ter a pretensão de ser filmado*» (1992: 96).

Na realidade cinematizada chega-se assim a um ponto de indistincção total entre actor e espectador, o que produz a falsa ilusão de uma interioridade (o carácter de espectador) separada dos actos registados pelo equipamento, na exacta medida em que o actor assiste à sua própria actuação, em que é espectador de si próprio; o actor –

---

<sup>67</sup> Itálico nosso.



*o sujeito* – identifica-se igualmente com o equipamento – o *dispositivo* –, testando-se e avaliando-se a si próprio. A simultaneidade da coincidência numa mesma pessoa de actor e espectador é, assim, a simultaneidade de uma *cisão* e de uma *auto-afecção*.

*A identificação do público com o actor só sucede na medida em que aquele se identifica com o equipamento* (Benjamin, 1992: 91).

Imediatamente antes de referir a perda da natureza artística do objecto reprodutível, o nosso autor afirma que, dado o peso absoluto que assentava sobre o valor de culto da obra, esta havia sido transformada num instrumento da *magia*, só mais tarde adquirindo plenamente o seu estatuto de obra de arte. No desenvolvimento dos seus argumentos, porém, após descrever todo o conjunto de modificações sofridas pelo actor de cinema relativamente ao seu antecedente histórico, o actor de teatro, Benjamin afirma que, reagindo ao aniquilar da aura, o cinema, ou, mais propriamente, o capital cinematográfico, conserva a *magia do seu carácter mercantil*. Por outro lado, Benjamin diz-nos que o último reduto do valor de culto é no *rosto humano*, no culto das fotografias dos entes ausentes ou mortos, para de imediato apontar que o valor de exposição assume esse lugar *quando o homem desaparece*. Aqui, Agamben, aparentemente, contradiz Benjamin, afirmando que «talvez seja apenas na esfera do rosto humano que o mecanismo do valor de exposição encontra o seu lugar próprio» (Agamben, 2006b: 130).

Dizemos aparentemente dado este *duplo movimento* evidente no pensamento de Benjamin, segundo o qual *o valor de culto se rebate sobre o valor de exposição*, na *magia do capital cinematográfico*.<sup>68</sup> A contraposição dualista entre valor de culto da

---

<sup>68</sup> Noutro ponto da sua obra, Agamben diz-nos o seguinte: «Benjamin aurait perçu que l'autorité et la valeur traditionnelles de l'oeuvre d'art commençaient à vaciller; mais bien que conscient de ce phénomène, il n'a pas pris garde que la "décadence de l'aura" (expression qui résumait à ses yeux l'évolution en cours) n'avait nullement pour conséquence la "libération de l'objet de sa gaine culturelle" ni à partir de là son assise sur la praxis politique, mais plutôt la reconstitution d'une "aura" nouvelle par laquelle l'objet, recréant et exaltant au maximum son authenticité sur un autre plan, se chargeait d'une nouvelle valeur, parfaitement analogue à la valeur d'échange dont la marchandise double l'objet. Il vaut la peine de remarquer que, pour une fois, Benjamin n'a pas tiré l'"aura" – un de ses concepts les plus caractéristiques – des seuls textes mystico-ésotériques, mais aussi de l'oeuvre d'un écrivain français (...): Léon Daudet. On trouvera dans la *Melancholia* de ce dernier (1928) une méditation sur l'aura, dénommé aussi "ambiance", qui mériterait mieux qu'une exhumation provisoire. (...) En outre, tel passage de l'*Oeuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, où les vieilles photographies sont présentées comme moyens de capter l'aura, est préfiguré par les analyses de Daudet sur la photographie et le cinéma comme "transmetteurs d'aura"» (Agamben, 1998: 83-84).

obra aurática e valor de exposição da obra reproduzível não é, portanto, o horizonte final desta análise, ela conduz-nos, antes, a pensar um *terceiro* formado pela sua *coincidência*, pelo seu *rebatimento*, no *entre-deux* do *medium*.

#### 4.2. Rosto e Exposição

O que Agamben nos diz do *rosto* é que o conhecimento da exposição ao olhar (ou à objectiva da câmara) causa o vazio da consciência, desagregando os processos expressivos que animam o rosto; o «profissional da exposição», esse, deve aprender a jogar com este vazio. Para que a incorporação dos gestos de uma determinada personagem seja bem sucedida, o actor deve esvaziar-se da sua própria expressividade natural: «os profissionais da exposição devem, antes de mais nada (...), não dar a ver mais do que um dar a ver (ou seja, a absoluta, exacta *medialidade*)» (Agamben, 2006b: 130). Neste sentido, o homem desaparece realmente, dando lugar à recomposição do seu rosto pelo capital cinematográfico.

Como já o descrevemos, Benjamin afirma que a «estranheza» do actor perante o equipamento de registo é do mesmo tipo daquela sentida diante do espelho, com a diferença de que agora a imagem é separável, transportável. Se pensarmos na noção de *ser especial*, já explicitada no nosso estudo, talvez se tornem mais claras as consequências daquilo que Benjamin enuncia. Segundo Agamben, «o ser especial é absolutamente insubstancial. Não tem lugar próprio, mas acontece a um sujeito e está neste como um *habitus* ou um modo de estar, como a imagem está no espelho» (2006b: 78). Seguindo literalmente este raciocínio, o sujeito é aqui equiparado *ao próprio espelho*, e não a um suposto sujeito que nele se olhasse. O espelho pode, assim, receber diferentes imagens, conforme a presença de quem olha.

Em *Stanze* (1998b) – obra a todos os títulos exemplar, prefigurando a maior parte dos temas agambenianos – este espelho é o *spiritus phantasticus* dos poetas medievais, identificado com a *imaginação*, descrita como a dimensão medial entre o sensível e o inteligível. Segundo Agamben, a doutrina «pneumática» subjacente à poesia trovadoresca representava uma charneira entre medicina hipocrática, estoicismo, neoplatonismo e aristotelismo árabe. De acordo com esta doutrina, o

espírito é o *medium* vital de toda a existência.<sup>69</sup> Seguindo uma tese aristotélica segundo a qual *não há pensamento sem fantasma*, Agamben apresenta o processo subjacente à produção de imagens neste *medium*, descrito pelos aristotélicos árabes como um *desnudamento da matéria*: 1) a forma de uma imagem é inscrita no ar por meio da sua cor, 2) do ar, esta forma é transmitida ao olho, à sua camada mais exterior, 3) ao chegar à camada mais interior do olho, uma camada «cristalina», cuja natureza é intermediária do ar e da água, ela é subtilizada pelos «espíritos animais» e torna-se objecto do *sentido comum*, 4) do sentido comum esta forma passa para a imaginação, *onde se separa finalmente da presença do objecto exterior que lhe deu origem*.<sup>70</sup> Na poesia do *dolce stil nuovo* de Dante e Cavalcanti, que, segundo Agamben, é fundada neste processo, é na imaginação ou no *spiritus phantasticus* que se produz a beleza da amada – do objecto erótico – como uma *forma de desejo* completamente desnudada, que, por isso, se pode unir ao intelecto (intelecto este que é transcendente relativamente à matéria e ao espaço)<sup>71</sup>; onde o amor – *Eros* – mais não é, assim, do que a «cópula» do fantasma, da imagem nua, com o intelecto.<sup>72</sup>

Com a modernidade e o aparecimento das técnicas de reprodução da imagem – paulatinamente conduzindo à sociedade do espectáculo – esta imagem é separada do seu uso comum, é expropriada, capitalizada e transposta para uma esfera separada: a

---

<sup>69</sup> «Selon ce complexe doctrinal, le souffle qui anime l'univers, circule dans les artères et féconde le sperme est le même qui, dans le cerveau et le coeur, reçoit et forme les fantasmes des objets que nous voyons, imaginons, rêvons et aimons; en tant que corps subtil de l'âme, il est de surcroît l'intermédiaire entre l'âme et la matière, entre le divin et l'humain, de sorte qu'il permet d'expliquer tous les influx entre corporel et incorporel, de la fascination magique aux dispositions astrales» (Agamben, 1998b: 157). «Pour une culture pneumatique, c'est-à-dire fondée sur la notion d'"esprit" comme *quid medium* entre corporel et incorporel, les distinctions entre magie et science, et même entre magie et religion, ne sont d'aucune utilité» (Agamben, 1998b: 165).

<sup>70</sup> Cf. Agamben, 1998b: 130-137, 140-144.

<sup>71</sup> A relação entre *fantasma* e *intelecto* é correlativa da relação entre *imagem* e *espelho*, no sentido anteriormente apresentado, com a única diferença de haver uma distinção nominal entre *spiritus phantasticus* e *intelecto*. Esta distinção não é relevante para o nosso argumento, dado que a ligação do fantasma com o intelecto se opera, neste esquema, no exacto momento em que o fantasma se desnuda da sua forma material no *spiritus phantasticum*.

<sup>72</sup> «La découverte médiévale de l'amour, sur quoi l'on a si souvent discuté, parfois hors de propos, est en vérité la découverte de l'irréalité de l'amour: c'est-à-dire de son caractère fantasmatique. (...) On ne s'étonnera pas, dès lors, que le lieu d'amour par excellence soit pour le Moyen Age une fontaine ou un miroir» (Agamben, 1998b: 137). «(...) le fantasme (le pneuma *phantasticum*), origine et objet de l'amour, est justement le lieu où, comme dans un miroir, s'opère l'union (*copulatio*) de l'individu avec l'intellect unique et séparé» (Agamben, 1998b: 177).

imagem torna-se *fetiche* e o amor – *Eros* – lugar de um *enfeitiçamento*.<sup>73</sup> O desejo erótico, pensado como *força coesiva de toda a relação*, vem, deste modo, ligar-se às imagens com elevado valor de exposição dos rostos seleccionados pelo dispositivo, rostos esses que funcionam tipologicamente como centros agregadores da massa dos espectadores que com eles se identificam. Este *rosto*, porém, não coincide com a pessoa do actor – dado que o actor é, como o mencionámos, espectador de si próprio –, mas é o seu *duplo*, um *terceiro*, distinto tanto de actor como de espectador.<sup>74</sup> Para Agamben, é precisamente no momento em que o actor se esvazia na medialidade do *medium* que o rosto se carrega de valor de exposição.<sup>75</sup> Se o valor de exposição é o valor correspondente à massa de espectadores<sup>76</sup> – ou «receptores», para usar o termo de Benjamin – de uma determinada imagem e se o esvaziamento do actor é operado em função da incorporação de uma personagem, esta «personagem» mais não é do que a *rostificação* dessa mesma massa, a sua recomposição e sintetização no plano mediático.

Se o princípio de funcionamento desta *medialidade* é o princípio, primeiramente formulado por Walter Benjamin, de *comunicação de uma comunicabilidade*, com o valor de exposição esta comunicabilidade excede o domínio do «linguístico» propriamente dito para abarcar o domínio da própria corporeidade. Com efeito, escreve Agamben:

---

<sup>73</sup> Pacôme Thiellement, no enalço de Antonin Artaud, diz-nos que o primeiro poeta a viver esta realidade foi Gérard de Nerval, testemunho do surgimento auroral da sociedade do espectáculo e das suas «estrelas»: «(...) Nerval ne voit pas dans l'actrice une simple personne (...) mais un spectre», «les masses de fanatiques formant la couronne céleste de chacune des icônes, médiatisés par les amoureux imaginaires des films (...)» (Thiellement, 2008: 24). «Leur domination spirituelle est d'ordre magique: elle passe par la captation des regards, le principe d'identification et le fétichisme» (2008: 23).

<sup>74</sup> «(...) ces doubles ce sont mis à proliférer concrètement dans nos vies à partir de l'invention de la photographie, comme les stars ont fait fructifier leur maussade gloire avec le cinéma, lui donnant une dimension pandémique que nul – à part quelques poètes enfermés – n'aurait pu raisonnablement imaginer. (...) En nous rappelant à l'existence de tous ces *duplicata*, ce que les photographies nous révèlent est une vérité qui était *déjà là* précédemment, inscrite de toute éternité dans le clin d'oeil de nos regardeurs, enfermée dans la prunelle coextensive à leur coeur, mais que nous aurions préféré ne pas avoir à prendre en compte dans la façon dont nous organisons nos vies. (...) Les spectres sont ces secondes corps, foliacés en pellicules infinitésimales, dont on nous dépouille à chaque capture de regard, et qui nous dépouillent subséquentement de notre bien» (Thiellement, 2008: 42-43).

<sup>75</sup> Cf. Agamben, 2006b: 130.

<sup>76</sup> Como escreve Baudrillard a propósito da sua noção de *hipermercadoria*, o que aqui se aplica: «(...) é preciso que a massa dos consumidores seja equivalente ou homóloga da massa dos produtos» (Baudrillard, 1991: 89).

(...) para caracterizar a transformação que a obra de arte na época da sua reprodutibilidade técnica, Benjamin tinha criado o conceito de «valor de exposição» (*Ausstellungswert*). Nada melhor do que este conceito pode caracterizar a nova condição dos objectos e, inclusivamente, do corpo humano, na era do capitalismo total (2006b: 129).

Aqui devemos ter em conta que, para Agamben, a *linguagem* é o protótipo do dispositivo por excelência<sup>77</sup> – identificação que funciona nos dois sentidos, tanto na aplicação da estrutura linguística ao funcionamento do dispositivo, como na aplicação da estrutura do dispositivo ao funcionamento da linguagem.

O princípio em questão é enunciado por Benjamin no seu ensaio intitulado *Sobre a Linguagem em Geral e sobre a Linguagem Humana*:

*Não existe um conteúdo da linguagem; enquanto comunicação a linguagem comunica (...) pura e simplesmente uma comunicabilidade.* As diferenças entre as linguagens são as dos *media* que, por assim dizer, se diferenciam segundo a sua densidade, ou seja, gradualmente; e isso tanto no sentido da densidade do comunicante (denominante), como no do comunicável (nome) na comunicação (1993: 183).

De acordo com este princípio, o que é comunicado na linguagem não são os seus conteúdos específicos mas apenas a sua forma de comunicação, a sua comunicabilidade, os esquemas formais que estruturam a própria possibilidade de comunicação no contexto de uma determinada linguagem. A linguagem é *exemplificação* de si própria, o falante enquanto falante não existe à margem da linguagem mas é formado por ela, pelos seus esquemas comunicativos, em função dos quais se comunica a si e à própria linguagem a um outro falante. A linguagem é, assim, o *princípio comum* de toda a comunicação, comunicando-se a si própria, por inteiro, em cada acto de comunicação. O *nome*, segundo Benjamin, enquanto unidade intensiva do discurso, concentra esta comunicabilidade linguística em si:

O nome é aquilo *através* de que nada mais se comunica e, *no qual*, a própria linguagem se comunica, em absoluto. No nome, a essência espiritual que se comunica é a linguagem. No ponto em que a essência espiritual, na sua comunicação, constitui a própria linguagem na sua globalidade absoluta, só nesse ponto existe o nome e apenas o nome (Benjamin, 1993: 181-182).

---

<sup>77</sup> «(...) le langage (...), peut-être le plus ancien dispositif dans lequel, plusieurs milliers d'années déjà, un primate, probablement incapable de se rendre compte des conséquences qui l'attendaient, eut l'inconscience de se faire prendre» (Agamben, 2006b: 31-32).

Esta «essência espiritual» do nome, para Benjamin, coincide com a essência da própria coisa *enquanto comunicada na linguagem*. A referência exterior da linguagem é-lhe imanente, o modo como as coisas se apresentam, se mostram, é determinado formalmente pelos esquemas comunicativos da linguagem. O princípio de comunicabilidade traduz-se nesta auto-referencialidade da linguagem, na medida em que o seu conteúdo, a sua essência espiritual, aquilo que é transmitido, coincide com a sua comunicabilidade. Mas é igualmente este princípio que impede a posição da linguagem como uma unidade abstracta: é justamente devido ao facto de a sua referência não pré-existir ao acto de discurso que a linguagem, libertando-se da submissão a um exterior pré-determinado, se multiplica numa diversidade de linguagens, de *media*, diferenciadas segundo a sua densidade e comunicabilidade próprias.

O valor de exposição, por seu turno, representa a captura deste princípio: uma coisa, uma imagem, é dotada de um maior valor de exposição em função da sua recepção por um maior número de pessoas, sem que haja qualquer dimensão qualitativa em jogo na sua avaliação. O conteúdo da imagem é esvaziado e reduzido à transmissibilidade da sua forma, visando unicamente a sua reprodutibilidade e propagação, independentemente daquilo que a imagem é ou representa. Neste sentido, a imagem perde a sua dimensão estritamente objectiva para passar a consistir unicamente na sua realidade mediadora.<sup>78</sup> Mais precisamente, o valor de exposição de uma imagem assume a dimensão de uma transmissibilidade de padrões e modelos discursivos e comportamentais que estruturam a relação social entre os sujeitos expostos a essa imagem. É neste sentido que o valor de exposição se tipifica, por excelência, no *rosto*, dado que um rosto congrega em si a plena comunicabilidade necessária a essa relação.<sup>79</sup>

Aquilo que o rosto expõe e revela não é *qualquer coisa* que possa ser formulada em tal ou tal proposição dotada de sentido nem um segredo destinado a permanecer para

---

<sup>78</sup> Esta captura é distinta de uma outra que Benjamin assinala: «Ao destacar-se da língua pura do nome, o homem faz da língua um meio (conhecimento que lhe é, nomeadamente, desajustado), e com isso, pelo menos em parte, um *mero* signo; e isso conduz, posteriormente, à maioria das linguagens» (1992: 192). Este tipo de captura designa simplesmente a visão reificada da linguagem como meio neutro «utilizado» pelos sujeitos para se fazerem comunicar objectivamente.

<sup>79</sup> «Não só a linguagem é sempre acompanhada pelos traços de rostidade, mas o rosto cristaliza o conjunto de redundâncias, emite e recebe, liberta e volta a captar os signos desterritorializados e marca o limite da sua desterritorialização» (Deleuze e Guattari, 2007: 157)

sempre incomunicável. A revelação do rosto é revelação da linguagem ela mesma. Por conseguinte, ela não possui nenhum conteúdo real, não diz a verdade sobre tal ou tal aspecto do homem ou do mundo: ela não é senão abertura, senão comunicabilidade (Agamben, 2002a: 103-104).<sup>80</sup>

### 4.3. Dispositivo e Capital Mediático

Esta dimensão tipificadora, padronizadora, *normalizadora*, implicada no valor de exposição vem a ser utilizada como uma ferramenta política e mercantil:

A verdade, o rosto, a exposição são hoje os objectos de uma guerra civil planetária cujo campo de batalha é a vida social na sua totalidade, cujas tropas de assalto são os *media* e as vítimas todos os povos da terra. Políticos, mediocratas e publicitários compreenderam o carácter não substancial do rosto e da comunidade que ele abre e ensaiam então de o transformar num segredo miserável de que é necessário, a todo o custo, assegurar o controlo. O poder dos Estados não é mais fundado sobre o monopólio do uso legítimo da violência (...), mas, antes de tudo, sobre o controlo da aparência (da *doxa*). A constituição da política numa esfera autónoma anda a par de uma separação do rosto num mundo do espectáculo onde a comunicação humana é separada dela mesma. *A exposição transforma-se assim num valor que se concentra através das imagens e dos media e sobre a gestão do qual vela ciosamente uma nova classe de burocratas* (Agamben, 2002a: 107-108).<sup>81</sup>

No entanto, esta manipulação deliberada do valor de exposição por via de mecanismos de *marketing* mediático recobre um outro facto ligado a este mesmo «controlo da aparência», nomeadamente, o do funcionamento *tautológico* de todo o dispositivo mediático.

Abordámos, anteriormente, o modo como um sujeito se constitui enquanto identidade pessoal através de um «dispositivo de captura da espécie» – estritamente equivalente a um *dispositivo mediático*. Segundo Agamben, um destes dispositivos é a usual fotografia contida nos documentos de identidade. Para que algo como uma «identidade pessoal» seja possível é necessário que uma imagem – algo de eminentemente «especial» e, portanto, originalmente existente como uma pura *medialidade* – seja captada, materializada e separada, adquirindo uma existência

---

<sup>80</sup> O *rosto* não coincide com a *cara*: «Le visage ne coïncide pas avec la face. Partout où quelque chose parvient à l'exposition et tente de saisir son propre être exposé, partout où un être qui apparaît sombre dans l'apparence et doit en venir à bout, il y a un visage» (Agamben, 2002a: 104). Deleuze e Guattari, por seu turno, escrevem: «A cabeça, mesmo humana, não é forçosamente um rosto. O rosto só se produz quando a cabeça deixa de fazer parte do corpo, quando deixa de ser codificada pelo corpo, quando deixa, ela própria, de ter um código corporal polívoco multidimensional – quando o corpo, incluindo a cabeça, se encontra descodificada e tem de ser *sobredecodificada* por algo que se chama Rosto» (Deleuze e Guattari, 2007: 223).

autónoma. A imagem tornada rosto torna-se um *duplo* da pessoa, distinto dela, com o qual ela pode ou não identificar-se. A identificação é sempre a identificação com um outro que vigora num *medium* separado de si. Por outro lado, este duplo, em função do valor de exposição de um dado dispositivo mediático, constitui-se como centro agregador de uma multiplicidade de sujeitos com o qual eles se podem igualmente identificar – a pessoa que deu origem a esse duplo, dada a alteridade do duplo, do ponto de vista do dispositivo possui exactamente o mesmo estatuto de todos os outros sujeitos expostos ao duplo.

Um rosto com maior valor de exposição é mais desejável na medida em que pressupõe um reconhecimento do outro. Em primeiro lugar, porque um tal rosto possui uma maior probabilidade de ser conhecido por outrem e, portanto, de assegurar uma coesão social inexistente sem essa reconhecibilidade. Em segundo lugar, porque a desejabilidade de que é imbuído o rosto com maior valor de exposição parece garantir ao sujeito que a assume como modelo uma maior desejabilidade relativa à sua própria pessoa. Porém, não se trata apenas de uma questão de representação ou de imitação – a imitação dos corpos, dos rostos das celebridades –, mas de uma disposição efectiva provocada pela exposição ao rosto e pela conexão com os objectos parciais (gestos, tiques, esgares) que o constituem, os fragmentos residuais no limiar do foco perceptivo que servem de suporte às forças do dispositivo, esquematizando a própria corporeidade a um nível intensivo.

É que o rosto é uma forte organização. Pode-se dizer que o rosto toma no seu rectângulo ou no seu círculo todo um conjunto de características, *traços de rosto* que vai subsumir e pôr ao serviço da significância e da subjectivação. O que é um tique? É precisamente a luta sempre recomeçada entre um traço de rosto e o próprio rosto que se fecha sobre esse traço, reapodera-se dele, corta-lhe a linha de fuga, impõe-lhe a sua organização. (Na distinção médica entre o tique clónico ou convulsão e o tique tónico ou espasmódico, será talvez necessário ver no primeiro caso a prevalência do traço de rosto que tenta fugir, no segundo caso a de organização de rosto que procura fechar, imobilizar) (Deleuze e Guattari, 2007: 244-245).

Dada a desterritorialização da imagem exposta no *medium*<sup>82</sup> – o facto de ser acessível em diferentes pontos do espaço – a «massa» que lhe é indexada e que

---

<sup>81</sup> Itálico nosso.

<sup>82</sup> O rosto é desterritorialização num outro sentido: «A cabeça humana implica uma desterritorialização em relação ao animal, ao mesmo tempo que tem por correlato a organização de um mundo como meio ele próprio desterritorializado (a estepe é o primeiro “mundo” por oposição ao meio florestal). Mas o rosto, por sua vez, representa uma desterritorialização muito mais intensa, mesmo se é mais lenta. Poder-se-ia dizer que é uma



corresponde ao seu valor de exposição não é uma massa territorial, uma massa constituída pela presença física de um conjunto de corpos num espaço delimitado, mas uma *quantidade intensiva de massa* vigente num espaço-tempo virtual de exterioridade – *medium teletopológico* –, possibilitado pela *ubiquidade do tempo real* que lhe serve de paradigma e pela *imediatidade do medium*, garantindo a coexistência de diferentes lugares físicos num mesmo tempo. O *dispositivo mediático* é, assim, instanciado por inteiro em cada um dos seus sujeitos. Um sujeito que seja elemento da massa é sujeito do duplo que constitui a *forma de desejo* do dispositivo, formada pela agregação maciça das forças numa *energia vital separada e capitalizada*.

Na oposição marxista entre valor de uso e valor de troca, o valor de exposição insinua um terceiro termo que não se deixa reduzir aos dois primeiros. Não é valor de uso porque aquilo que é exposto é, enquanto tal, retirado da esfera do uso; não é valor de troca porque não mede, de nenhum modo, uma força-trabalho (Agamben, 2006b: 130).

O valor de exposição corresponde, portanto, àquilo que podemos designar como *capital mediático* – capital esse que é eminentemente um «capital humano». No âmbito deste capital, produção e consumo identificam-se.<sup>83</sup> Identificam-se, por um lado, no paradigma da *produção em massa*, na medida em que o consumo de objectos, coisas, imagens que compõem um dispositivo reproduzem esse dispositivo, identificam-se, por outro lado, no paradigma da *produção de massas*<sup>84</sup>, na medida em

---

desterritorialização *absoluta*: deixa de ser relativa porque faz sair a cabeça do estrato de organismo, humano ou animal, para conectá-la a outros estratos como os de significância ou de subjectivação. Ora, o rosto tem um correlato de uma grande importância, a paisagem, que não é só um meio mas um mundo desterritorializado» (Deleuze e Guattari, 2007: 225). Vemos por esta descrição como a problemática do *rosto* se articula intimamente com a problemática da *axiomática capitalista* anteriormente analisada.

<sup>83</sup> A este propósito, Deleuze refere-se a uma série televisiva de Jean-Luc Godard (*Six fois deux*) onde são levantados problemas semelhantes: «Eu creio que Godard não pára de pôr em questão um esquema vagamente marxista, que penetrou por toda a parte: haveria qualquer coisa de bastante abstracto, como uma “força de trabalho”, que se venderia ou que se compraria, em condições que definiriam uma injustiça social fundamental, ou pelo contrário estabeleceriam um pouco mais de justiça social. Ora, Godard põe questões muito concretas, mostra imagens que andam à volta do seguinte: O que é que se compra e o que é que se vende ao certo? O que é que uns estão dispostos a comprar, e os outros a vender, que não é forçosamente a mesma coisa? (...) Porque não pagar às pessoas que vêem a televisão, em vez de as fazer pagar, uma vez que fornecem um verdadeiro trabalho e asseguram por seu turno um serviço público?» (Deleuze, 2003: 61-62)

<sup>84</sup> «(...) a construção de *stocks* de objectos conduziu a um processo complementar dos *stocks* de pessoas, à fila, à espera, ao engarrafamento, à concentração, ao campo. É isto a “produção de massas”, não no sentido de uma produtividade maciça ou em benefício das massas, mas a produção *das massas*» (Baudrillard, 1991: 90).

que o consumo é produtor da massa, da energia vital, que sustém o dispositivo e lhe confere realidade. O consumo é, assim, enquanto produção, consumo de si próprio, expropriação de uma energia vital na esfera separada do dispositivo.

E, tal como nas mercadorias, em que a separação é de tal forma inerente à própria forma do objecto que se divide em valor de uso e valor de troca e se transforma num fetiche inatingível, igualmente aqui, tudo aquilo que é representado, produzido, vivido – incluindo o corpo humano, incluindo a sexualidade, incluindo a linguagem – é dividido de si próprio e deslocado para uma esfera separada que já não define nenhuma divisão substancial e em que qualquer uso se torna duradouramente impossível. Esta esfera é o consumo. Se, como foi sugerido, chamamos espectáculo à fase extrema do capitalismo que estamos a viver, em que cada coisa é exibida na sua separação de si, então espectáculo e consumo sãs as duas faces de uma mesma impossibilidade de usar (2006b: 117).

Vemos assim como o dispositivo é vazio, de acordo com o princípio de comunicabilidade ou medialidade que o rege, na medida em que o seu funcionamento se reduz a procedimentos redundantes de reprodução, propagação, distribuição, mediação. Mas é vazio igualmente no sentido em que a realidade do dispositivo, independentemente das formas e dos conteúdos específicos que vem a adquirir, se reduz à expropriação e à captura da energia dos seus sujeitos numa esfera separada – que, deste modo, se constitui como uma «energia negativa» –, esfera essa que constitui o seu «meio» próprio.

Ex-posto significa: *posto fora*. Aquele que é posto fora de si é aquele que se expõe ao dispositivo e que é exposto nele. O «agente» do dispositivo esvazia-se em função da adequação às exigências das massas de «receptores» que conferem o valor ao dispositivo e estes, por sua vez, tornam-se sujeitos dos seus esquemas, assumindo em si os gestos, os comportamentos, as opiniões e os discursos veiculados pelo dispositivo. Contudo, dado que o «agente» (actor) ele mesmo é tão sujeito ao dispositivo e, portanto, igualmente «receptor» (espectador), como outro sujeito do dispositivo, a tese de identificação do poder imanente ao dispositivo com um sujeito ou «classe» em específico é imediatamente refutada.

Se todo o agente é igualmente recipiente do dispositivo fecha-se, assim, o *circuito tautológico* do seu funcionamento na constatação última de um controlo operado por todos e por ninguém – um controlo de si por si –, cujo lugar, por excelência, é o *não-lugar*, gerado pela cisão imanente a cada sujeito entre «actor» e «espectador», no qual o dispositivo se instala.

## Capítulo V

### *Estado de Excepção e Governamentalidade*

Partindo da noção de *soberania* apresentada na obra de Carl Schmitt, Agamben vem recuperar a figura do *poder soberano* que, no contexto da analítica do poder de Michel Foucault, havia retido uma significação histórica precisa, tendo sido ultrapassada, na modernidade, enquanto forma definida da actuação do poder, primeiro por um *poder disciplinar*, depois, por um *biopoder*.

O velho poder da morte em que se simbolizava o poder soberano está agora cuidadosamente coberto pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida (Foucault, 1994: 142).

O que Agamben afirma, porém, é que o poder soberano se constitui, desde a sua origem, por referência à vida, mais precisamente, à *vida nua*, contendo, deste modo, em si, um núcleo *biopolítico* que tende a ressurgir no contexto da situação jurídica, da forma legal, que corresponde, por excelência, à afirmação desse mesmo poder soberano: o *estado de excepção*. Tendo em conta este facto, a análise da estrutura e funcionamento do poder soberano torna-se de novo premente, com vista à elucidação do laço inextricável entre vida e lei, que se apresenta como singularmente problemático em face da instauração do estado de excepção como um *paradigma de governo* tornado regra.

#### **5.1. Paradigma de Governo**

Perante a progressão imparável daquela a que se chamou uma «guerra civil mundial», o estado de excepção tende cada vez mais a tornar-se o paradigma de governo dominante na política contemporânea. Esta transformação de uma medida provisória e excepcional em técnica de governo ameaça transformar radicalmente – e já, de facto, transformou sensivelmente – a estrutura e o sentido da distinção tradicional das formas de constituição (Agamben, 2010b: 13).

A *soberania* marca o *limite* da ordem jurídica, o soberano está, ao mesmo tempo, fora e dentro da ordem jurídica, na medida em que detém o poder de decretar o estado

de excepção e de suspender a validade da ordem e da constituição. A estrutura deste paradoxo é a estrutura da *excepção*.

Na verdade, o que na excepção soberana está em questão, segundo Schmitt, é a própria condição de possibilidade da validade da norma jurídica e, com ela, o próprio sentido da autoridade do Estado. O soberano, através do estado de excepção, «cria e garante a situação» de que o direito tem necessidade para poder vigorar (Agamben, 1998a: 26).

A excepção é aquilo que funda a aplicabilidade da norma, a sua relação com o facto exterior ao qual se aplica. Contudo, a norma não pode ser aplicada ao caos mas tem de criar o âmbito da sua referência na vida real como caso normal, a partir do qual se pressupõe e justifica a si própria por via de uma *normalização*. É necessário, então, criar uma *zona de indiferença* entre exterior e interior, entre caos e situação normal. Para que a norma se refira a algo ela deve pressupor o que é exterior à relação jurídica, estabelecendo, no entanto, uma relação com ele. O estado de excepção visa instaurar esta relação, não tanto no sentido de controlar um excesso caótico mas de definir o espaço de validade de toda a norma jurídica. É precisamente em função deste objectivo que o estado de excepção se define por uma *suspensão da norma*.

(...) o que caracteriza propriamente a excepção é o facto de aquilo que é excluído não se subtrair absolutamente à relação com a norma; pelo contrário, esta mantém-se ligada à excepção sob a forma da suspensão. *A norma aplica-se à excepção desapplicando-se, retirando-se dela*. O estado de excepção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão. Neste sentido, a excepção é verdadeiramente, segundo o étimo, *captada fora (excipere)* e não simplesmente excluída (Agamben, 1998a: 27).

A estrutura da excepção não se limita à mera exclusão – inclusivamente àquele tipo de exclusão particular que se define por «internar» aquilo que exclui –, configurando-se como uma *exclusão inclusiva*. O exterior é incluído por via da suspensão da norma e da validade da ordem, deixando que ela se retire da excepção. A regra, suspendendo-se, dá lugar a excepção, *torna-se ela mesma excepção*, entrando, deste modo, em relação com o excepcional e tornando-se efectivamente regra. A situação criada nesta forma de excepção encontra-se nessa zona de indiferença: não é um facto, dado que é unicamente produzida pela suspensão da norma, nem um caso jurídico positivo e determinado do direito, ainda que abra a possibilidade de validade da lei. A lei pressupõe, assim, o não-jurídico através da sua *auto-suspensão*. O exterior da lei é incluído nela quando a relação que ela estabelece

com o caso particular é anulada, de modo a entrar em relação com a excepção, o que é feito pela sua própria suspensão.

O contributo específico da teoria schmittiana é justamente o de tornar possível uma tal articulação entre estado de excepção e ordem jurídica. Trata-se uma articulação paradoxal, porque aquilo que deve ser inscrito no direito é algo de essencialmente exterior a ele, ou seja, nada menos do que a suspensão da própria ordem jurídica (Agamben, 2010b: 56).

Quando a aplicação da norma ao caso particular é suspensa a lei passa a aplicar-se, desaplicando-se, ao seu exterior como um todo. A relação de excepção, enquanto auto-suspensão da lei, implica uma cisão entre a norma e a sua aplicação:

Na decisão sobre o estado de excepção, a norma é suspensa ou, mesmo, anulada; mas aquilo que está em causa nesta suspensão é, uma vez mais, a criação de uma situação que torne possível a aplicação da norma (...). O estado de excepção separa, assim, a norma da sua aplicação, para tornar esta última possível. Isto introduz no direito uma zona de anomia, para tornar possível a normatização efectiva do real (Agamben, 2010b: 60-61).

Um dos modos concreto como se efectua esta cisão é, por exemplo, a substituição de actos legislativos por actos executivos, adquirindo estes últimos, nos termos do direito, uma «força de lei», como é o caso do «decreto-lei», da «providência provisória», entre outros. Esta cisão produz uma bi-polaridade entre norma e aplicação em que, por um lado, a norma vigora mas não se aplica e, por outro, actos sem valor de lei adquirem a sua «força». Entre os dois surge um terceiro termo, uma *força-de-lei* sem lei – uma *força-de-lei* –, sem outra substância a não ser a oscilação entre um pólo e outro.

Neste ponto evidencia-se a relação entre *soberania* e *governo*: é precisamente quando o estado de excepção é decretado que soberania e governo entram numa zona de indiferença, a decisão soberana sobre o estado de excepção funcionando como o garante universal da indecisão governamental, da variação contínua dos procedimentos governamentais.

Referimo-nos ao modo como Foucault aponta a ultrapassagem da soberania pela administração dos corpos e pela gestão da vida, porém, a sua posição é mais complexa:

(...) não quero dizer de forma alguma que a soberania deixou de ter um papel a partir do momento em que a arte de governar começou a tornar-se ciência política. Direi até que, pelo contrário, nunca o problema da soberania se colocou com tanta acuidade

quanto nesse momento, já que se tratava precisamente não mais, como no século XVI ou no século XVII, de tentar deduzir das teorias da soberania uma arte de governar, mas, dado que havia uma arte de governar e que ela se desenvolvia, de ver que forma jurídica, que forma institucional, que fundamento de direito ia ser possível dar à soberania que caracteriza um Estado. (...) Assim, a soberania não é, de todo, eliminada pela emergência de uma nova arte de governar, uma arte de governar que cruzou agora o limiar de uma ciência política. O problema da soberania não é eliminado: pelo contrário, ele torna-se mais agudo do que nunca (Foucault, 2009: 109-110).

A posição de Agamben é, ainda, distinta da de Foucault neste caso. Para Agamben, não se trata de determinar as formas adquiridas pela «transcendência» da soberania a partir da «imanência» governamental, mas de mostrar como soberania e governo se articulam numa mesma máquina bipolar: «o poder – todo o poder, seja humano ou divino – deve manter unidos estes dois pólos, ele deve ser, a um tempo, reino e governo, norma transcendente e ordem imanente» (Agamben, 2008: 134).

Em *Kafka: Para uma Literatura Menor*, Deleuze e Guattari começam por definir uma máquina abstracta da lei como uma máquina disfuncional, separada e reificada, que não funciona, que está lá simplesmente como uma ficção abstraída do real, sendo este real, ao invés, totalmente permeado por agenciamentos que efectuam uma *justiça* determinada pelas forças concretas em jogo nas relações de poder. A máquina abstracta, enquanto lei, é transcendente e o agenciamento, enquanto justiça, é imanente. A tese é simples: não existe «lei», apenas diferenças de potencial, gradientes de força, agenciamentos concretos e imanentes das relações de força, operados pela conexão, pela síntese em devir de elementos heteróclitos e fragmentários, sem qualquer tipo de relação natural, substancial ou essencial entre si. A lei é uma ficção transcendente que disfarça e impede de assumir a justiça imanente realmente operante.

No decurso da obra, porém, Deleuze e Guattari repensam a noção de *máquina abstracta*, redefinem-na como *causa imanente dos agenciamentos*, totalmente coextensiva a estes, já não como algo transcendente, mas como a virtualidade imanente dos próprios agenciamentos:

Até agora opúnhamos a máquina abstracta aos agenciamentos maquínicos concretos (...). Transcendente e reificada (...), ela opunha-se aos agenciamentos reais que já só valiam por eles mesmos e se traçavam num campo de imanência ilimitado – campo de justiça contra a construção da lei. Mas, a partir de outro ponto de vista, seria necessário inverter essa relação. Num outro sentido de «abstracto» (não figurativo, não significativo, não segmentário), é a máquina abstracta que passa para o lado do campo de imanência ilimitado e confunde-se agora com ele no processo ou no

movimento do desejo: então, os agenciamentos concretos já não são o que atribui uma existência real à máquina abstracta, destituindo-a da sua dissimulação transcendente; é o contrário, é a máquina abstracta que mede em teor o modo de existência e de realidade dos agenciamentos através da capacidade que eles comprovam ao anular os seus próprios segmentos, ao impelir as suas pontas de desterritorialização, ao correr sobre a linha de fuga, ao encher o campo de imanência. A máquina abstracta é o campo social ilimitado, mas também é o corpo do desejo (...), sobre os quais as intensidades são produzidas e onde se inscrevem todas as conexões e polivocidades (Deleuze e Guattari, 2002: 145-146).

Com Agamben, podemos afirmar que a ligação das «máquinas abstractas», isto é, *dos dispositivos* à lei é mantida, mas de um outro modo. Num estado de excepção, onde a lei se aplica na sua desaplicação, esta dimensão abstracta da lei passa a ser a suspensão da própria lei que se efectua como «causa imanente» do funcionamento dos seus dispositivos concretos. A transcendência da lei apresenta-se como uma excepção a partir da qual se realiza a sua imanentização nas relações concretas de poder através da sua suspensão.

O estado de excepção, enquanto paradigma de governo, determina-se não por um estado pleno de lei, onde toda a acção humana estaria determinada por normas jurídicas estritas, mas por um estado vazio de lei: «o estado de excepção não se define, segundo o modelo ditatorial, como uma plenitude dos poderes, um estado pleromático do direito, mas como um estado kenomático, um vazio e uma paragem do direito» (Agamben, 2010b: 76).

O espaço vazio de direito é essencial à ordem jurídica, ela deve assegurar a sua relação com ele por meio do estado de excepção. Este vazio de lei afigura-se como uma transcendência negativa do direito criada pela suspensão da ordem jurídica, contudo, é esta mesma transcendência, este vazio, que assegura o império da máquina governamental e a proliferação de uma multiplicidade de dispositivos que vêm a ocupar esse vazio.

## **5.2. Máquina Governamental e Vida Nua**

Como já referimos, Agamben traça uma partição generalizada do ser em *substâncias*, *dispositivos* e *sujeitos*. Referimos, igualmente, que, no plano de uma *oikonomia* (*dispositio* no latim, de onde deriva a nossa palavra «dispositivo») essa substância é anárquica, infundada: para que o dispositivo se possa aplicar e produzir o seu sujeito ele deve tomar a substância como uma matéria informe, matéria nua,

disponível à sua aplicação – é neste sentido que uma mesma substância pode ser alvo de diferentes processos de subjectivação. Se Agamben identifica esta substância com o vivente qual é, afinal, a vida do vivente sujeita à aplicação de uma multiplicidade de dispositivos no plano da governamentalidade? A resposta é: a *vida nua*.

A vida num estado de excepção tornado regra é a vida nua que separa em todos os domínios as formas de vida da sua coesão numa forma-de-vida. A cisão marxiana do homem e do cidadão é substituída assim pela da vida nua, portadora última e opaca da soberania, e as múltiplas formas de vida abstractamente recodificadas em identidades jurídico-sociais (...) que repousam todas sobre aquela (Agamben, 2002a: 17).

Aquilo que eminentemente se apresenta como excepção diante da lei e da norma é a *vida* como facto irreductível à generalidade das normas. Face a isto, o estado de excepção tem por função eminente a inclusão da vida na lei através da sua suspensão. A decisão soberana consiste, portanto, nessa implicação do ser vivo na esfera do direito por via da normalização efectiva da existência na qual a norma se pressupõe a si mesma.

A estrutura «soberana» da lei, a sua «força» particular e original, tem a forma de um estado de excepção, em que facto e direito são indistinguíveis (...). A vida, que é assim obrigada (*ob-ligata*), implicada na esfera do direito, só pode sê-lo, em última instância, através da pressuposição da sua exclusão inclusiva, unicamente numa *exceptio* (Agamben, 1998a: 35).

Mas que vida é esta? Para o explicar, Agamben recorre a uma figura jurídica obscura do antigo direito romano, o *homo sacer*, o homem que, julgado por um crime, é banido simultaneamente do direito divino e do direito humano: não é permitido sacrificá-lo, mas quem o mata não é punido por homicídio (cuja morte não pode ser alvo de um procedimento codificado por parte do poder, mas que pode ser morto em absoluta impunidade por parte de qualquer um). O *homo sacer*, enquanto figura paradigmática, revela a face escondida da soberania, na medida em que, em face do poder soberano, todos os homens são, em última instância, *homines sacri*.

Aqui, a analogia estrutural entre excepção soberana e *sacratio* ganha todo o seu sentido. Nos dois limites extremos da ordem jurídica, o soberano e o *homo sacer* apresentam duas figuras simétricas que têm a mesma estrutura e são correlatas, no sentido em que soberano é aquele para o qual todos os homens são potencialmente *homines sacri*, e *homo sacer* é aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberanos (Agamben, 1998a: 85).



A vida do *homo sacer*, enquanto suporte da soberania, reduz-se ao puro e simples facto de uma *sobrevivência*, de uma vida imediata e continuamente exposta à morte, exterior tanto ao direito jurídico como ao direito religioso. Ainda que exterior, produto de uma *dupla exclusão*, a vida do *homo sacer* constitui a excepção originária, em que a vida humana, exposta à possibilidade incondicional de morte, é incluída na ordem jurídico-política, dando um novo sentido ao «poder de vida e de morte» que define a soberania.

A vida biológica, forma secularizada da vida nua, que tem em comum com esta a indizibilidade e a impenetrabilidade, constitui assim literalmente as formas de vida reais em formas de *sobrevivência*, permanecendo impensada nelas como a obscura ameaça que pode actualizar-se de um golpe na violência, no estranhamento, na doença, no acidente. Ela é o soberano invisível, que nos olha por detrás das máscaras estupefactas dos poderosos que, de forma mais ou menos inconsciente, nos governam em seu nome (Agamben, 2002a: 19)

No âmbito da governamentalidade económica, esta sobrevivência apresenta-se como uma redução da vida à sua pura exterioridade, a uma vida qualquer, a um mero suporte para a aplicação de um dado dispositivo, susceptível de ser recodificada numa subjectividade e numa forma de vida aleatória. A vida nua é, assim, a cisão, a separação entre uma vida e a sua forma, recoberta com a máscara de uma vida plenipotenciária, dotada de uma flexibilidade infinita, adaptável aos mecanismos de regulação e controlo que a tomam por alvo. Com a normalização do estado de excepção como paradigma de governo, os processos de subjectivação entram numa aceleração inusitada, não mais recompondo um sujeito estável, mas tornando-se eles mesmos, cada vez mais, processos de dessubjectivação.

Foucault – vimo-lo – explica a diferença entre o bio-poder moderno e o poder soberano do velho Estado territorial pelo quiasma de duas fórmulas. *Fazer morrer e deixar viver* seria a divisa do velho poder soberano, que se exerce antes de tudo como direito de matar; *fazer viver e deixar morrer* seria a palavra de ordem do bio-poder, cujo objectivo primeiro é a estatização do biológico e a apropriação da vida. À luz das observações que precedem, vemos, entre estas duas fórmulas, deslizar uma terceira, que captaria a especificidade da biopolítica do século XX: não mais *fazer morrer*, não mais *fazer viver*, mas *fazer sobreviver*. Já não é mais a vida, já não é mais a morte, é a produção de uma sobrevivência modulável e virtualmente infinita que constitui a prestação decisiva do bio-poder do nosso tempo (Agamben, 2003: 169).

Esta sobrevivência constitui assim um limiar de indistinção entre vida e morte. A *dupla exclusão* de que é alvo a vida nua do *homo sacer*, enquanto paradigma vital do poder soberano num estado de excepção, configura-se como a produção de um duplo

resíduo – resíduo corporal e resíduo psíquico. A vida nua é eminentemente uma vida coisificada, reduzida à sua exterioridade disponível que tem, como «modelo» exemplar a existência puramente residual de um corpo comatoso – um *neomort*, um *faux-vivant* –, isto é, uma *vida vegetativa ligada às máquinas* em prol da sua sobrevivência.<sup>85</sup> No entanto, esta coisificação desdobra-se num *duplo* espectral que, como analisámos, caracteriza os processos de subjectivação do dispositivo em função do seu valor de exposição.

Todo o dispositivo, para ser activado, necessita de um *estímulo*, de uma *coisa* que o active. Esta coisa não é senão a própria cisão subjectiva, o limiar entre interior e exterior, a coincidência de sujeito e objecto, a «fenda arqueológica» que instancia o dispositivo e o seu respectivo arquivo, vigente na instantaneidade do *medium* teletopológico – simultaneamente, a fenda, o fragmento residual e a ligação imanente (em rede) aos restantes resíduos que compõem o dispositivo.

As coisas não estão fora de nós, no espaço externo mensurável, como objectos neutros (*ob-jecta*) de uso e de troca; são elas, pelo contrário, que nos abrem o *lugar* original a partir do qual se torna possível a experiência do espaço externo mensurável; noutros termos, elas são elas mesmas captadas e incluídas no *topos outopos* onde se situa a nossa experiência (...). Como o fetiche, como o brinquedo, as coisas não estão propriamente em parte alguma, dado que o seu lugar se situa aquém dos objectos e além do homem numa zona que não é mais nem objectiva nem subjectiva, nem pessoal nem impessoal, nem material nem imaterial, mas onde nos encontramos subitamente confrontados a estes *x* aparentemente tão simples: o homem, a coisa (Agamben, 1998b: 103-104).

O que pensar da coincidência extrema entre *vida* e *coisa*? Ao nível da vida nua do *homo sacer*, a *exclusão inclusiva* que caracteriza a excepção soberana apresenta-se como a «exclusão inclusiva» da própria coisa. Assim, o *ponto* de aplicação de todo o dispositivo governamental dá-se na cisão subjectiva. Esta excepção (*ex-capere*, captar fora) coincide com a incorporação do *medium* do dispositivo enquanto mediação – é esta a sua ligação à norma enquanto *normalização* operada pelo dispositivo. Neste sentido, a vida do dispositivo, a vida nua, é uma vida capturada numa esfera separada. Esta «vida», este resto de vida, o resíduo de um corpo, é, então, simultaneamente, a causa e o efeito da aplicação de um dispositivo, na zona de indiferença possibilitada pela instantaneidade e imediatidade do *medium*.

Segundo Walter Benjamin, o «valor de culto» brilhava pela última vez nas fotografias dos defuntos, nessa imagem do morto sobrevivente à morte. O culto da

---

<sup>85</sup> Cf. Agamben, 1998a: 153-158.

«estrela» promovido pelo capital cinematográfico, por seu turno, conservava a magia de uma personalidade reduzida à *magia* do seu carácter mercantil.<sup>86</sup> Esta sobrevivência larvar e espectral é, portanto, a par da sua residualidade corporal, a consequência última do estado de excepção tornado regra.<sup>87</sup>

Num pequeno ensaio de Marcel Mauss, intitulado *Valor Mágico e Valor de Troca* (1974), o autor demonstra como a noção de *mana* – poder, força mágica – está directamente ligada à noção de dinheiro e esta à noção de sagrado. Nas tribos melanésias, o *mana* é aquilo que constitui o valor das coisas e das pessoas, valor mágico, valor religioso e valor social. Este *mana*, ao mesmo tempo que é uma *força*, uma força impessoal que age à distância pela união simpática entre seres e objectos, é também um *meio*, e mais especificamente, nas palavras de Mauss, um «mundo separado», constituindo uma «quarta dimensão do espaço».<sup>88</sup>

Esta noção de força e esta noção de meio são inseparáveis; coincidem absolutamente e são expressas ao mesmo tempo pelos mesmos meios. Com efeito, as formas rituais, quer dizer, as disposições que têm por objecto criar a força mágica, são também as que criam o meio e o circunscrevem (Mauss, 2000: 132).

Agamben pode assim afirmar que «a esta indefinibilidade e a este não lugar (...) responde a ideia de uma força-de-lei. É como se a suspensão das leis libertasse uma força ou um elemento místico, uma espécie de *mana* jurídico» (Agamben, 2010b: 81) Mas que força mágica é esta? Dada a linha de pensamento que temos vindo a desenvolver, podemos afirmar com segurança que esta força não são nada mais nada menos do que o próprio *capital mediático do dispositivo*, entendido como a *energia vital*, negativa e residual, que é capturada pelo dispositivo, expropriada e transferida

---

<sup>86</sup> Num outro registo, Jacques Derrida, em *Échographies de la télévision* (1996), diz-nos: «Or, précisément parce que nous savons maintenant, sous la lumière, devant les caméras, en entendant résonner nos voix que ce moment *live*, vivant, pourra être, qu’il est déjà capté dans des machines qui le transporteront et le montreront peut-être Dieu sait quand et Dieu sait où, nous, nous savons déjà que la mort est là. L’INA, c’est une machine, et cette machine marche comme une sorte de pompe funèbre qui enregistre des choses et archive des moments dont on sait *a priori* que, si tôt que nous mourions après ou même pendant l’enregistrement, voilà, ce sera et cela restera “vivant”, simulacre de vie: le maximum de vie (le plus de vie), mais de vie déjà pliée à la mort (“plus de vie”), voilà qui devient exportable le plus longtemps et le plus loin possible – mais de façon finie: ce n’est pas inscrit pour l’éternité, car c’est fini et non seulement parce que les sujets sont finis, mais parce que l’archive dont nous parlons est aussi destructible» (Derrida, Stiegler, 1996: 47-48).

<sup>87</sup> *Larva*, no latim, assinalava para os Romanos a entidade vaga e ameaçadora, o fantasma que restava do defunto no mundo dos vivos, a sua imagem, que os ritos funerários visavam transformar e estabilizar na imagem de um antepassado benevolente. Caso os ritos não fossem cumpridos o fantasma voltava para assombrar os vivos (cf. Agamben, 2002b: 149).

<sup>88</sup> Cf. Mauss, 2000: 132-138.

para a esfera separada do seu *medium*. Se para Mauss a magia, enquanto *maleficio* – contrariamente à *religião* e ao seu fundamento sacrificial – pertencia a uma região mais ou menos ilícita e marginal das sociedades primitivas, ou seja, *excepcional*<sup>89</sup>, com o advento do estado de exceção como paradigma normal de governo, é também esta exceção que se torna regra. Como escreve Pacôme Thiellement:

(...) contrariamente a Mauss, a magia é o *modus operandi* do conjunto dos membros de uma sociedade; ela não é em nada ilícita; ao invés, o enfeitiçamento é a lei. De resto, com Mauss são os estrangeiros, os nervosos, os bizarros, os heréticos ou sacerdotes de religiões caídas em desuso que formam a coorte dos magos. (...) Pelo contrário, é *todo o mundo que faz magia* e os seus praticantes são, antes de mais, os médicos, os juizes, os policiais, os homens de poder (Thiellement, 2008: 114).

Em *Estado de Exceção*, Agamben pensa este elemento mágico no âmbito da noção de *auctoritas*.<sup>90</sup> Esta categoria, contraposta à categoria, juridicamente bem definida, de *potestas*, que se encontra do lado do poder como força coerciva e violência, caracteriza-se por um elemento misterioso que permite a vigência da norma sem a sua aplicação. Contrariamente às interpretações desta noção baseadas em noções tais como a de «poder carismático», segundo as quais a *auctoritas* seria produto de características inatas da pessoa do líder, Agamben afirma que a *auctoritas* não é senão produto da suspensão da Lei no estado de exceção e da subsequente indistinção entre «público» e «privado», entre a vida da cidade (*Polis*) e a vida da casa (*Oikos*) que essa suspensão implica – onde o direito, pela sua auto-suspensão, se torna coextensivo à própria vida, anulando a distância que separa a transcendência da lei e a imanência de uma vida. A vida passa, assim, por inteiro, para o domínio da *auctoritas*, noção-limiar por excelência do direito.

A *auctoritas* mostra aqui por um instante a sua essência: o poder que pode, ao mesmo tempo, «outorgar a legitimidade» e suspender o direito exhibe a sua característica mais intrínseca no ponto da sua máxima ineficácia jurídica. Ela é aquilo que resta do direito se se suspende integralmente o direito (...), não é direito mas vida, direito que se confunde em todos os pontos com a vida. (...) A norma pode aplicar-se ao caso normal e pode ser suspensa sem anular integralmente a ordem jurídica, porque sob a forma da *auctoritas* ou da decisão soberana, se refere directamente à vida, emana dela (Agamben, 2010b: 122-129).

Se a *auctoritas* era apanágio da pessoa do soberano, dado o limiar entre vida e lei que este representa, limiar esse que Agamben define como uma *lei viva* (*nomos*

---

<sup>89</sup> Cf. Mauss, 2000: 20.

<sup>90</sup> Cf. Agamben, 2010b: 113-130.

*empsychos*)<sup>91</sup>, o que pensar do «limiar de indeterminação entre democracia e absolutismo» (2010b: 13) que é o estado de excepção? Ou o que pensar de uma *soberania sem soberano*?

Com a morte dos imperadores romanos e dos reis franceses da Idade Média dava-se um ritual bizarro em que a efígie de cera do soberano era exposta num *lit d'honneur*, tratada como a pessoa viva do rei e depois queimada, geralmente após sete dias passados da morte corporal do soberano. A presença desta efígie devia ser «relacionada (...) com o carácter perpétuo da dignidade real, que “não morre nunca”» (Agamben, 1998a: 93). De maneira semelhante, constatamos a feitura de uma imagem de cera de um outro personagem arcaico, o *devotus*, uma figura próxima do *homo sacer*, aquele que «consagra a sua vida aos deuses infernais para salvar a cidade de um grande perigo» (1998a: 95). Se este homem consagrado «morre, tudo está em conformidade; se, porém, não morre, é então necessário enterrar uma imagem (*signum*)» (1998a: 96), de modo a repor na normalidade das relações comunitárias o seu estatuto pessoal que, no momento da consagração, adquiria uma aura e uma majestade excessivamente vívidas.

O colosso não é, pois, um simples substituto do cadáver. Pelo contrário, no sistema complexo que regula (...) a relação entre os vivos e os mortos, ele representa, à semelhança do cadáver, mas de modo mais imediato e geral, a parte da pessoa viva que está entregue à morte e que, na medida em que ocupa ameaçadoramente o limiar entre os dois mundos, deve ser separada do contexto normal dos vivos. (...) o devoto sobrevivente é um ser paradoxal que, embora parecendo levar uma vida normal, move-se, na verdade, num limiar que não pertence nem ao mundo dos vivos nem ao dos mortos: é um morto vivo ou um vivo que é, na realidade, uma *larva*, e o colosso representa justamente a vida consagrada que se tinha já virtualmente separado dele no momento do voto (Agamben, 1998a: 97-98).

Era precisamente porque o soberano e o devoto eram a encarnação de uma *auctoritas* que todo este complexo aparelho cerimonial envolvendo o seu duplo se tornava necessário. Devoto sobrevivente e soberano constituem, aqui, um sistema bipolar: é a morte do soberano que despoleta o incendiar da estátua e é a vida do

---

<sup>91</sup> «Que o soberano seja uma lei viva só pode significar que ele não é obrigado por ela, que a vida da lei coincide nele com uma completa anomia. (...) justamente na medida em que se identifica com a lei, mantém-se em relação com ela e coloca-se mesmo como fundamento anómico da ordem jurídica. Isto é, a identificação entre soberano e lei representa a primeira tentativa de afirmar a anomia do soberano e, ao mesmo tempo, a sua ligação essencial com a ordem jurídica. O *nomos empsychos* é a forma originária do nexos que o estado de excepção estabelece entre um fora e um dentro da lei e, neste sentido, constitui o arquétipo da teoria moderna da soberania» (Agamben, 2010b: 107).

devoto sobrevivente que despoleta o enterro do colosso. Entre os dois, para Agamben, encontra-se o *homo sacer*, «uma estátua viva, o duplo ou o colosso de si próprio» (1998a: 98), cuja vida, a *vida nua*, é produto de uma dupla exclusão. Se na pessoa do soberano, habitando um limiar de indistinção entre público e privado, vida e lei coincidem, Agamben pode afirmar que a excepção da *vida nua* pelo poder soberano implica «por uma singular simetria, a sua assunção na própria pessoa que o detém» (1998a: 98). Em última instância, na zona de indiferença instituída pelo estado de excepção e pelos dispositivos que asseguram o governo da vida, *vida nua e soberania tornam-se indistintas*, a *vida nua* torna-se, simultaneamente, sujeito e objecto do poder soberano num circuito tautológico onde o esvaziamento da lei se rebate na total imanência de uma vida.

### 5.3. O Capitalismo como Religião

Numa das notas de um fragmento de Walter Benjamin intitulado «O Capitalismo como Religião», o autor refere uma obra de Gustav Landauer; na página referida, Landauer escreve:

Fritz Mauthner mostrou que a palavra «Deus» (*Gott*) é originariamente idêntica a «ídolo» (*Götze*), e que as duas querem dizer «o derretido» [ou «o moldado»] (*Gegossene*). Deus é um artefacto feito pelos humanos que ganha uma vida, que atrai para si as vidas dos humanos e se torna finalmente mais poderoso que a humanidade. O único moldado (*Gegossene*), o único ídolo (*Götze*), o único Deus (*Gott*) a que os humanos deram vida é o dinheiro (*Geld*). O dinheiro é artificial e é vivo, o dinheiro produz dinheiro e mais dinheiro, o dinheiro tem todo o poder do mundo. Quem não vê, quem ainda hoje não vê, que o dinheiro, que o Deus não é outra coisa senão um espírito oriundo dos seres humanos, um espírito que se tornou uma coisa (*Ding*) viva, um monstro (*Unding*), e que ele é o sentido (*Sinn*) que se tornou sem-sentido (*Unsinn*) da nossa vida? (apud Löwy, 2009: 63)

A governamentalidade aberta pelo paradigma teológico-económico do estado de excepção configura-se na prática como aquilo que Walter Benjamin denominou como o *Capitalismo como Religião*, cujo funcionamento não depende de modo algum do «dinheiro» entendido no sentido comum, mas da transformação da vida em capital (transformação esta a partir da qual as palavras de Landauer podem adquirir um sentido mais profundo).

Para que isto seja compreensível é necessário pensar a vida enquanto capital como a reserva em suspenso, virtual, de uma energia expropriada da sua corporeidade,

captada e armazenada no *medium* do dispositivo. Esta energia é uma quantidade intensiva de força e, portanto, *força de trabalho*, dado o seu carácter produtor. Uma estranha forma de produção, na medida em que não é distinta do consumo mas coincide com ele: é o próprio consumo (de si) que é imediatamente produção e, consequentemente, conservação do sistema em que este movimento é pressuposto.

Ninguém melhor do que Virilio conseguiu descrever a realidade última do Capitalismo como Religião:

Misticismo sem precedente de um *comunismo dos afectos* onde o controlo das massas pelos meios telepáticos se fará ponto por ponto, individualidade por individualidade, realizando assim a perfeição de um *individualismo de massa* que aprofundará ainda as devastações do colectivismo de outrora e onde as *mensagens do além* não serão mais as das religiões do monoteísmo, mas as desta súbita externalização *hic et nunc* de cada um de nós. O resultado será, como por milagre, uma espécie de monoteísmo fundado não mais sobre a liberdade de consciência das pessoas, mas sobre o excêntrico discernimento de um «Cérebro Global» da humanidade inspirado em certas teses teológicas do século passado, mas privadas do Cristo, congestionadas pelo espectro electromagnético de um «Grande Ordenador» susceptível de automatizar, não mais a formação do *corpo místico* da espécie humana, mas de um *corpo mediático* unificado pelos méritos de uma interactividade instantânea (Virilio, 2007: 92).

## ***Transcendência: A Pessoa***

Como abolir o controlo? Num ensaio de Agamben intitulado *Identidade sem Pessoa* o autor mostra-nos como a realidade do controlo maquínico conduz à produção de uma identidade residual sem qualquer relação com uma pessoa:

Pela primeira vez na história da humanidade, a identidade deixava de ser função da «pessoa» social e do seu reconhecimento, mas passava a sê-lo de dados biológicos que não podiam ter qualquer relação com ela. O homem retirou a máscara sobre a qual se fundara durante séculos a sua reconhecibilidade, para depor a sua identidade em qualquer coisa que lhe pertence de modo íntimo e exclusivo, mas com que ele não pode de maneira alguma identificar-se. Já não são os «outros», os meus semelhantes, os meus amigos ou inimigos, a garantir o reconhecimento, e também não a minha capacidade ética de não coincidir com a máscara social que todavia assumi: o que define a minha identidade e a minha reconhecibilidade são agora os arabescos insensatos que o meu polegar coberto de tinta deixou numa folha de papel de um serviço de polícia. Ou seja, qualquer coisa da qual absolutamente nada sei e com a qual de maneira nenhuma posso identificar-me ou distanciar-me: a vida nua, um dado puramente biológico (Agamben, 2010: 65-66).

Neste mesmo ensaio, Agamben identifica a pessoa com a «máscara» através da qual um indivíduo adquire um papel, uma identidade social no âmbito do reconhecimento dos outros. Noutro ponto da sua obra, como o mostrámos, esta «pessoa», enquanto garante da identidade, era aquilo que operava a captura da singularidade do «ser especial» através da sua fixação numa substância. Arguindo que o termo *hypostasis* foi o conceito usado pelos teólogos cristãos para explicar este processo, Agamben não aborda a diferença entre o termo *hypostasis* e o termo *prosopon*, cuja significação no âmbito da teologia é semelhante mas, ainda assim, distinta.

Segundo John Zizioulas, na teologia cristã não existe nenhuma separação entre a *pessoa* e a sua *essência*.

A significação profunda da identificação de «hypostasis» com a «pessoa» – significação cuja natureza revolucionária no desenvolvimento do pensamento Grego parece ter escapado à atenção da história da filosofia – consiste numa dupla tese: (a) A pessoa não é mais um adjunto a um ser, uma categoria que adicionamos a uma entidade concreta assim que a sua hipóstase ontológica é verificada. Ela é, em si, a hipóstase do ser. (b) As entidades não mais traçam o seu ser ao ser ele mesmo – isto é, o ser não é, em si, uma categoria absoluta – mas à pessoa, precisamente àquilo que



constitui o ser, isto é, que possibilita que as entidades sejam entidades. Por outras palavras, de um adjunto a um ser (uma espécie de máscara) a pessoa devém o ser ele mesmo e é simultaneamente – de forma bastante significativa – o elemento constituinte (o «princípio» ou «causa») dos seres (Zizioulas, 1997: 39).

Ao passo que no pensamento grego clássico a pessoa, enquanto máscara, *prosopon*, era algo de accidental relativamente à substância e, portanto, de separado, com o aparecimento do Cristianismo essa separação foi, na verdade, abolida, e a pessoa passou a consistir numa relação hipostática com a sua substância ou essência. Assim que isto acontece, a essência torna-se *apofática*, isto é, não é mais uma substância pensada como um substrato ontológico dos seres, mas uma essência abissal, sem fundo. Na teologia cristã a *hipóstase não é um sujeito*, o nome da hipóstase – como o Pai – não é o nome de uma substância, mas de uma *relação*. A hipóstase não é um substrato ou um sujeito que possa ser alvo da atribuição de predicados.

Segundo esta noção de hipóstase-pessoa, será, então, possível pensar já não uma identidade sem pessoa, mas uma *pessoa sem identidade*?

A unidade da pessoa é uma unidade transcendente, isto é, transcende o ser pensado como substância, unificando-se na relação com uma essência apofática. Segundo Corbin, num ensaio intitulado *De la théologie apophatique comme antidote du nihilisme* (1981), a consequência última de uma teologia apofática não é a afirmação do *impessoal* mas do *peçoal*. A teologia apofática define-se por um discurso sobre o absoluto que, dada a transcendência radical desse mesmo absoluto relativamente a tudo o que é limitado e definível, procedia unicamente por negação, sem nunca fazer do Absoluto sujeito de atributos que o circunscrevem. Contudo, a via negativa deve negar a própria negação, sem contudo identificar o absoluto ao todo:

Com efeito, o *absoluto* não é este aspecto primeiro e primordial que significa habitualmente esta palavra. É um particípio passivo que supõe um *nomen agentis*, a saber, o *absolvens* que o absolve fazendo dele o *absolutum*. Se o *absolvens* absolve o *absoluto* de toda a determinação, resta por absolver o absoluto desta mesma indeterminação. Esta asserção poderia evitar bastantes mal-entendidos. Ao invés da tese que supõe que o advento do Deus pessoal das «religiões do Livro» dos três grupos abraâmicos constitui a «primeira morte de Deus», é-nos necessário apor que o acto de conjurar esta «morte de Deus» não consiste em apagar o Deus pessoal diante do Absoluto suprapessoal, mas em compreender que a autogeração do Deus pessoal, engendrando-se do Absoluto, *absolvendo-se* da indeterminação deste Absoluto, constitui não a «morte», mas o *nascimento eterno de Deus* (Corbin, 1981: 192-193).

A unidade da pessoa é insubstancial não no sentido em que parasita, destrói ou aliena a substância, mas porque se toma a si como um todo não totalizado mas *singular*, na presença transfigurada de um presente sem chão (nem «actual» nem «inactual»), no seu tempo e lugar próprio. Diferente de uma *ontologia imanente da exterioridade* é uma *ontologia transcendente da pessoa*. Aqui, o «mecanismo reflexo» da reflexividade – seja a reflexividade de uma consciência ou a reflexividade de uma força – é abolido, bem como toda a dobra sobre si próprio – nesta, a pessoa produz-se a si própria como um outro, produz-se a si no plano do «outro», em última instância, no plano do dispositivo, e é portanto «alienada», expropriada de si.

À falta desta transcendência, o *duplo* toma o lugar da pessoa e daí passa a vigiar e a ser vigiado, a controlar e a ser controlado. A «prega», o «vinco» que se forma nesta reflexividade deixa um decalque da pessoa no dispositivo que nela aparece, necessariamente, como «dívida» e como «culpa», como vínculo à sua exteriorização numa esfera separada pela qual é expropriada de si e aprisionada.

O sinal deste aprisionamento da vida no direito não é a sanção (...) mas a culpa (não no sentido técnico que este conceito tem no direito penal, mas no sentido originário que indica um estado, um estar-em-débito: *in culpa esse*), isto é, o ser incluído através de uma exclusão, o estar em relação com algo de que se é excluído ou que não se pode assumir integralmente. *A culpa não se refere à transgressão, isto é, à determinação do lícito e do ilícito, mas à pura vigência da lei, ao simples facto de se referir a algo* (Agamben, 1998: 34-35).

Na ontologia de Agamben, pressuposta numa *forma-de-vida*, julgamos vislumbrar um certo conservadorismo no modo como se contrapõe à concepção deleuziana da imanência de uma vida.<sup>92</sup> A imanência pura de uma vida, de uma vida que escapa a qualquer forma, a qualquer determinação empírica ou transcendental, que no movimento da sua imanência a si excede a consolidação numa forma, é identificada por Agamben à própria vida nua. Esta imanência apresenta-se assim, do ponto de vista agambeniano, como um monismo ontológico rebatido na dispersão de uma pura

---

<sup>92</sup> A propósito da noção da imanência de uma vida como «beatitude», Agamben escreve: «Nous devons donc, réussir à percevoir, à chaque fois, dans le principe qui permet l'assignation d'une subjectivité la matrice même de la dé-subjectivation et dans le paradigme même d'une béatitude possible l'élément qui marque l'asservissement au biopouvoir» (2011: 460-461). E ainda, referindo-se ao conceito de «resistência»: «On est pourtant en droit de se demander si ce concept suffit vraiment à venir à bout de l'ambivalence du conflit biopolitique en cours, dans lequel la liberté et le bonheur des hommes se jouent sur le même terrain – la vie nue – qui marque leur asservissement au pouvoir» (2011: 451).

diferencialidade vital sem solução e coesão numa forma, coincidindo com a matriz de subjectivação (a vida nua) revelada na estrutura «anárquica» e «insubstancial» da governamentalidade. Agamben procura, assim, a unidade imanente de uma vida e da sua forma, a sua coesão numa forma-de-vida.

Em nenhum ponto da obra de Agamben cremos encontrar uma definição precisa dessa forma-de-vida e da sua génese (neste aspecto, Agamben procura várias saídas, não deixando de as criticar e abandonar incessantemente em prol de novas definições<sup>93</sup>); em grande medida, porém, essa forma-de-vida é a sua própria obra, mas que ela não se «reflecta» na obra é um sinal considerável da sua realidade.

Neste âmbito, a noção de *persona* ultrapassa a subtil dualidade em jogo nesta contraposição entre a filosofia de Deleuze e a de Agamben. A *persona*, única e singular, não coincide, por um lado, com a imanência impessoal de uma vida e com as suas «singularidades» ou «individuações», por outro lado, a *persona* não possui uma forma específica de vida – na unidade da *persona* todas as formas são, de direito, possíveis – e define-se, efectivamente, por uma relação «anárquica» com o seu princípio ou fundamento, com a sua essência.

Todavia, se quisermos preservar a reflexividade em si, pensaremos não a reflexão em si mesmo como um outro – o que incorre na duplicação de si próprio na esfera separada do dispositivo –, mas a reflexão num outro (absoluto) como si próprio (logo, sem objectividade ou substancialidade). A singularidade da *persona* é uma unicidade que se revela numa diferenciação infinita, dada a relação absoluta que estabelece com um outro absoluto.

Na verdade, não existe um «conceito» de *persona* – não existe o universal «*persona*» e os seus exemplares particulares –, a *persona* é uma realidade existencial que se define presencialmente pela sua singularidade e unicidade, não por uma totalidade ou universalidade. Este outro absoluto relativamente ao qual a *persona* se define – por nada se definindo, por nenhuma «forma», por nenhuma característica positiva – coincide, portanto, com a alteridade fundadora da *persona*, com o seu mistério relativamente a si própria. Esta treva relativamente à sua própria origem revela o carácter de contingência radical da *persona*, de pobreza absoluta, do seu nada ser para si mesma. Paradoxalmente, porém, este nada ser é o que faz ser de si quem é, que

---

<sup>93</sup> É o caso de noções como *potência de não*, *inoperatividade*, *desactivação*, *ociosidade* (*désœuvrement*), que se mantêm perpetuamente numa ambiguidade irresolúvel relativamente ao poder em função do qual se apresentam como neutralização.

constitui a sua «pessoalidade»<sup>94</sup>; num redobramento do paradoxo, a verdadeira e única pessoa é a que coincide em absoluto com a sua pessoalidade, a pessoa que nada é. Esta «pessoalidade» não é, portanto, algo de abstracto mas a própria pessoa (dado que não é pensada como um conceito, do qual uma pessoa fosse um exemplo particular). Assim, a treva perde o seu carácter de opacidade, torna-se uma *treva luminosa*.

Há uma obscuridade que é a matéria e há uma obscuridade que é a ausência de matéria. Os físicos distinguem entre o *negro* da matéria e o *negro* da estratosfera. De um lado, o *corpo negro*; é o corpo que absorve todas as luzes sem distinção de cores; é aquilo que se «vê» num forno obscuro. Assim que se aquece, passa do negro ao vermelho, depois ao branco, depois ao vermelho-branco. Toda esta luz é a luz absorvida pela matéria e reemitida por ela. Tal é a «parcela de luz» (...) absorvida no poço escuro (...) e que o fogo do *dhikr* [a rememoração de Deus no sufismo] impele a libertar, a «reemiti-la». Isso é o corpo negro, o poço ou forno escuro, o «Negro»; é a treva de baixo, a infraconsciência ou subconsciência. Do outro lado, uma luz sem matéria, já não a luz que se torna visível dada uma matéria pré-existente que a absorve e a restitui na medida em que ela a absorveu. Treva de cima, é o negro da estratosfera, o espaço sideral, o Céu negro. Em termos de mística, ela corresponde à luz do Em-si divino (*nûr-e dhat*), luz negra do *Deus absconditus*, o Tesouro escondido que aspira a revelar-se, «a criar a percepção para aí ser ele-mesmo o objecto da sua percepção», e que não pode assim manifestar-se senão velando-se no estado de objecto. Esta treva divina não se refere, então, à treva de baixo, a do corpo negro, a infraconsciência (*nafs ammâra*). Ela é o Céu negro, a Luz negra na qual se anuncia à supraconsciência a ipseidade do *Deus absconditus* (Corbin, 1971: 111).

Só uma pessoa transcende o dispositivo, desactivando-o na e pela transcendência de si. O dispositivo é o que obstrui o *seu* nada, reterritorializando-se nele. As energias aprisionadas pelo dispositivo, a partir da abertura de uma passagem da treva luminosa, da luz negra do nada, são libertadas, dado que os resíduos nos quais essa energia se perdia, sendo aglutinada, absorvida, por eles, são incendiados, queimados pelo carácter ígneo dessa luz, sem deixar cinzas (os resíduos são já essas cinzas), restituindo a energia à sua natureza luminosa. Estas energias são energias imanentes, não a si mesmas, mas imanentes à unidade hipostática da pessoa – não no sentido de conteúdo, em que a pessoa fosse o seu recipiente ou contentor (ela não é um «sujeito»). A iluminação dessa energia pela luz negra, o seu brilho renovado ou *glória*, constitui a singularidade, a unicidade, da pessoa (e, portanto, a sua diferenciação relativamente a outras pessoas).

---

<sup>94</sup> Não escrevemos «personalidade» de modo a não confundir o que aqui abordamos com uma qualquer dimensão psicológica ou psicologizante.

Quando defendemos a *pessoa* contra o dispositivo e as suas subjectivações não caímos no erro da «instrumentalização» ou uso do dispositivo (como suposto meio neutro) pela *pessoa*. A «instrumentalização» implica uma separação entre o «utilizador» e o seu «instrumento», bem como a suposição de uma definição prévia daquilo que a pessoa é e que irá servir de fim a atingir pelo uso de algo de outro (o dispositivo). Dada a unidade transcendente e apofática da pessoa o dispositivo é ultrapassado tanto ao nível de uma pseudo-separação entre sujeito e dispositivo como ao nível da sua unidade imanente. Em bom rigor, o dispositivo opera em três planos, afinal: 1) no plano da pseudo-separação de «sujeito» e «dispositivo», a partir da qual se conceberia o sujeito nos termos clássicos, como idêntico a si, que usa, bem ou mal, o dispositivo; 2) no plano da subjectivação imanente do dispositivo; 3) no plano da diferença imanente do dispositivo concebida como sujeito (já não no sentido clássico), isto é, cisão subjectiva, diferença «em si» das subjectivações. Da perspectiva da pessoa, os meios que de um ponto de vista exterior coincidem com o dispositivo não são previsíveis nem capturáveis pelo dispositivo – os mesmos meios que do ponto de vista exterior pertencem e se identificam com o dispositivo podem ser meios de afirmação e expressão da pessoa, esses meios podem ser alterados, modificados, desmontados, ou, até, novos meios até então inexistentes podem ser criados. Assim é, de facto, mas esta pré-ocupação, este «cuidado», com os meios de afirmação da pessoa torna-se obsoleta; se a pessoa se retira da dimensão da exterioridade é estritamente impossível determinar quais os processos que desse ponto de vista exterior serão gerados nos meios eles mesmos.

A transcendência da pessoa não implica nenhum tipo de inactividade abstracta ou fuga à concretude do real (nenhum síndrome de «bela alma»), muito pelo contrário. Nas línguas latinas, existirá eventualmente alguma dificuldade em conceber um trabalho enquanto cumprimento de si, dado que a etimologia de «trabalho» reside numa palavra (*tripaliare*) que significa tortura. Contudo, a palavra «work» ou, ainda, «werk», que, juntamente com a palavra grega para trabalho «*ergon*», deriva da raiz indo-europeia, \*werǵ, significa etimologicamente o simples «fazer», «efectuar». Os cognatos da palavra estão todos eles ligados a um sentido de actividade, como o grego «*energeia*» (de onde provém a nossa palavra energia), que significa «acto». A composição da palavra *en-ergon* significa literalmente «no trabalho». A energia vital tem, portanto, como única existência a sua existência «no trabalho», na manifestação

activa do ser. Este trabalho é um trabalho de transcendência, um trabalho que em nada se diferencia da vida. A redução a nada dessa imagem de si (duplo) projectada no «outro», naquilo que julgamos que o «outro» espera de nós, a transformação da opacidade em transparência, permite-nos a abertura de uma passagem da nossa energia vital, da sua trans-aparência no real. O trabalho, neste âmbito, tem um duplo sentido, um duplo movimento, reunido numa unidade inextricável: é, simultaneamente, efusão energética de si e nadificação desse outro de si.

Essa energia pessoal é, ainda, cumprimento de si num outro sentido. Como o mostrou Benveniste, entre outros, a raiz *augeo*, de onde provêm as palavras *auctor*, *augur* e *augustus*, significa «aumentar, crescer» e está ligado a cognatos do indo-europeu que veiculam o sentido de «força». Quando Agamben analisa o conceito de *auctoritas* condu-lo sempre ao domínio do «reconhecimento», advogando a tese de que este conceito tem como âmbito a relação, seja entre dois sujeitos, um dos quais possui *auctoritas* e a confere a um outro, seja entre um sujeito e a *auctoritas* em si; neste sentido, *augeo* significa basicamente o facto de aumentar o poder jurídico de um outro, sendo isso, em última instância, produto da *auctoritas* (essa mesma *auctoritas* que representa o «poder carismático» do soberano). Contudo, o termo presta-se a um outro uso, muito mais ligado a uma outra camada etimológica que Benveniste analisa e que Agamben redutoramente atribui a uma espécie de criação *ex nihilo*, para logo (justificadamente, já que o mundo greco-romano não possuía esta noção) negar esta acepção. Benveniste escreve, assim, no seu *Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes*:

Persiste-se em traduzir *augeo* por «aumentar»; é exacto na língua clássica mas não no início da tradição. Para nós, «aumentar» equivale a crescer, a tornar maior *qualquer coisa que existe já*. Aí está a diferença, despercebida, com *augeo*. Nos seus mais antigos empregos, *augeo* indica não o facto de aumentar o que existe, mas o acto de produzir fora do seu seio; acto criador que faz surgir qualquer coisa de um meio nutritivo e que é o privilégio dos deuses ou das grandes forças naturais, não dos homens (Benveniste, 1969: 149).

Nesta linha, a autoridade não se define pelo reconhecimento, mas adquire um sentido propriamente ontológico, independente do reconhecimento. Este sentido ontológico significa: *produzir ser*. Quem possui a *auctoritas* são os deuses e as forças naturais. Toda a autoridade real que um homem possa veicular emana, portanto, desta fonte e não do reconhecimento de outros homens.

A pessoa, singular e única, absolvição do absoluto, é, assim, o que resta quando tudo o resto se absolve e que pode, enfim, comparecer ao outro quando o outro comparece, glorioso, a si próprio.

É somente nesta reciprocidade que podem ser entrevistados, fugitivamente, os traços do Rosto Augusto: um rosto de luz que é o teu próprio rosto, porque tu és, tu próprio, uma parcela da Sua luz (Corbin, 1971: 95).

## Bibliografia

AGAMBEN, Giorgio (1998a), *O Poder Soberano e a Vida Nua. Homo Sacer*, Lisboa: Editorial Presença

\_\_\_\_\_ (1998b), *Stanze. Parole et fantasme dans la culture occidentale*, Paris: Éditions Payot & Rivages

\_\_\_\_\_ (2002a), *Moyens sans fins. Notes sur la politique*, Paris: Éditions Payot & Rivages

\_\_\_\_\_ (2002b), *Enfance et histoire*, Paris: Éditions Payot & Rivages

\_\_\_\_\_ (2003), *Ce qui reste de Auschwitz. Homo Sacer III*, Paris: Éditions Payot & Rivages

\_\_\_\_\_ (2006a), *Profanações*, Lisboa: Edições Cotovia

\_\_\_\_\_ (2006b), *L'Ouvert. De l'homme et de l'animal*, Paris: Éditions Payot & Rivages

\_\_\_\_\_ (2007), *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, Paris: Éditions Payot & Rivages

\_\_\_\_\_ (2008), *Le Règne et la Gloire. Homo sacer, II, 2*, Paris: Éditions du Seuil

\_\_\_\_\_ (2009), *Signatura Rerum. Sur la méthode*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin

\_\_\_\_\_ (2010a), *Nudez*, Lisboa: Relógio d'Água Editores

\_\_\_\_\_ (2010b), *Estado de Excepção*, Lisboa: Edições 70



\_\_\_\_\_ (2011), *La Puissance de la pensée. Essais et conférences*, Paris: Éditions Payot & Rivages

ALTHUSSER, Louis (1980) *Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado*, Lisboa: Editorial Presença

BAUDRILLARD, Jean (1991), *Simulacros e Simulação*, Lisboa: Relógio d'Água Editores

BENJAMIN, Walter (1992), *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, Lisboa: Relógio D'Água Editores

BENVENISTE, Émile (1969), *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes 2. Pouvoir, droit, religion*, Paris: Les Éditions de Minuit

CORBIN, Henry (1971), *L'Homme de Lumière dans le Soufisme Iranien*, Saint-Vincent-sur-Jabron: Éditions Présence

\_\_\_\_\_ (1981), *Le Paradoxe du Monothéisme*, Paris: Éditions de l'Herne

DELEUZE, Gilles (2000), *Diferença e Repetição*, Lisboa: Relógio d'Água Editores

\_\_\_\_\_ (2001), *Nietzsche e a Filosofia*, Porto: Rés-Editora

\_\_\_\_\_ (2003), *Conversações*, Lisboa: Fim de Século

\_\_\_\_\_ (2005a), *O mistério de Ariana*, Lisboa: Vega

\_\_\_\_\_ (2005b), *Foucault*, Lisboa: Edições 70

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix (2002), *Kafka. Para uma Literatura Menor*, Lisboa: Assírio & Alvim

\_\_\_\_\_ (2007), *Mil Planaltos. Capitalismo e Esquizofrenia 2*, Lisboa: Assírio & Alvim

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire (2004), *Diálogos*, Lisboa: Relógio d'Água Editores

DERRIDA, Jacques; STIEGLER, Bernard (1996), *Écographies de la télévision*, Paris: Éditions Galilée

EVOLA, Julius (2000), *La Tradition Hermétique. Les symboles et la doctrine l'«Art Royal» Hermétique*, Paris: Éditions Traditionnelles

FOUCAULT, Michel (1975), *Surveiller et Punir*, Paris: Éditions Gallimard

\_\_\_\_\_ (1994), *História da Sexualidade I. A Vontade de Saber*, Lisboa: Relógio d'Água Editores

\_\_\_\_\_ (2001), *Dits et Écrits II. 1976-1988*, Paris: Éditions Gallimard

\_\_\_\_\_ (2009), *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Paris: Seuil/Gallimard

HEIDEGGER, Martin (1958), *Essais et conférences*, Paris: Éditions Gallimard

\_\_\_\_\_ (1976), *Questions IV*, Paris: Éditions Gallimard

LÖWY, Michael (2009), «Capitalism as Religion. Walter Benjamin and Max Weber» in *Historical Materialism* 17, pp. 60-73, Koninklijke Brill, Leiden.

MAUSS, Marcel (1974), *Oeuvres 2. Représentations collectives et diversité des civilisations*, Paris: Les Éditions de Minuit

\_\_\_\_\_ (2000), *Esboço de uma Teoria Geral da Magia*, Lisboa: Edições 70

THIELLEMENT, Pacôme (2008), *L'Homme Électrique. Nerval et la vie*, Éditions MF

VILELA, Eugénia (2010), *Silêncios Tangíveis. Corpo, resistência e testemunho nos espaços contemporâneos de abandono*, Porto: Edições Afrontamento

VIRILIO, Paul (1984), *L'Espace Critique*, Christian Bourgois Éditeur

\_\_\_\_\_ (1993), *A Inércia Polar*, Lisboa: Publicações Dom Quixote

\_\_\_\_\_ (2000), *A Velocidade de Libertação*, Lisboa: Relógio d'Água Editores

\_\_\_\_\_ (2007), *L'Université du désastre*, Paris: Éditions Galilée

ŽIŽEK, Slavoj (2010), *Living in the End Times*, London: Verso

ZIZIOULAS, John D. (1997), *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press